B.C.U. Timisoara
672009

SPIRITUALI

PLATON

R. M. HARE

HUMANITAS

R. M. HARE este profesor de filozofie morală la Universitatea din Oxford și membru al Colegiului Corpus Christi. Între cărțile sale se numără *The Language of Morals*, *Freedom and Reason* și *Moral Thinking*.

R. M. HARE

Platon

Traducere din engleză de
MATEI PLEȘU

[illegible]
[illegible]
209

HUMANITAS
BUCUREȘTI

Coperta
IOANA DRAGOMIRESCU MARDARE

R.M.HARE
PLATO
© R.M.HARE, 1982

This translation of *PLATO*, originally published in English in 1982, is published by arrangement with Oxford University Press

Traducerea lucrării *PLATO*, publicată inițial în engleză în anul 1982, apare cu acordul editurii Oxford University Press

© HUMANITAS, 1997, pentru prezenta versiune românească

ISBN 973-28-0734-2

Prefață

Această carte nu se dorește a fi o completare la literatura exegetică a lui Platon, deja uriașă și în continuă creștere, ci o încurajare și un sprijin pentru publicul mediu care dorește să se apropie de el. Din acest motiv, m-am concentrat asupra a ceea ce e mai ușor, adică asupra dialogurilor timpurii și de mijloc, chiar dacă nici cele tîrzii nu sînt întru totul neglijate. E bine să spunem că nu există nici o afirmație cu privire la Platon pe care savanții să nu o pună în discuție. Am încercat să scot la iveală ceea ce cred eu că a urmărit filozoful, într-un mod accesibil; dar limitele unei cărți de popularizare nu îmi permit să-mi susțin propriile opinii apelînd la mai mult de cîteva trimiteri la text. Nu cred că ele sînt atît de neortodoxe, și acolo unde există controverse majore nu mi-am propus să le eludez. Înainte de toate am urmărit să arăt cît de relevante sînt dialogurile lui Platon pentru problemele care ne frămîntă, sau ar trebui să ne frămînte astăzi, incluzînd cîteva teme foarte practice privitoare la educație și politică. În acest scop am amintit ocazional nume ale unor gînditori din perioada modernă; dar nimic important din

expunerea mea despre Platon nu va scăpa cititorului căruia aceste nume nu-i spun nimic.

Concentrîndu-mă asupra a ceea ce cred eu că este nucleul filozofiei platoniciene, a trebuit să neglijez multe probleme interesante și importante. Mi-ar fi plăcut în mod special să mă opresc mai mult asupra concepțiilor sale despre iubire și arte. Am considerat că nu este necesar să insist asupra minunatelor calități literare și dramaturgice ale dialogurilor sale; sînt la fel de proaspete și de încîntătoare ca întotdeauna și nu au nevoie de reclamă.

Cîțiva colegi au avut bunăvoința ca, la rugămintea mea, să se uite peste manuscrisul meu și să-l critice; printre ei Sir Kenneth Dover, Profesorii Ackrill și Moravcsik, Jonathan Barnes, Russell Meiggs, Christopher Taylor și Julius Tomin. Chiar dacă toți aceștia îl cunosc pe Platon incomparabil mai bine decît mine, am fost îndeajuns de încăpățînat pentru a nu fi întotdeauna de acord cu ei; cu toate acestea, le sînt foarte îndatorat. Nu m-aș fi apucat niciodată de treabă, și nici n-aș fi putut-o duce la bun sfirșit, dacă nu aș fi avut privilegiul de a petrece întregul an 1980 la „Center for Advanced Study in the Behavioral Sciences“[1], la Stanford, unde am fost atît de fericit și lipsit de griji încît această carte precum și o alta, mai cuprinzătoare, au ajuns să vadă lumina tiparului fără nici una din întreruperile și frustrările obișnuite.

---

[1] Centrul de Studii Avansate pentru științele comportamentului (*n. t.*).

Sînt extrem de recunoscător directorului și personalului de la Centru, precum și Universității Oxford care mi-a îngăduit să ajung acolo.

Pentru a evita notele de subsol, puținele trimiteri au fost grupate la sfîrșitul cărții, cu excepția celor referitoare la Platon, care sînt puse în paranteze, în text, indicînd paginile ediției Stephanos așa cum apar în aproape toate edițiile și traducerile moderne. Trimiterile din paranteze precedate de „pag." se referă la paginile acestei cărți. În foarte puținii termeni grecești pe care i-am citat am folosit un sistem de transliterație care redă cuvintele într-o formă apropiată de cea a cuvintelor din limbile moderne derivate din ele (de exemplu, „psyché").

R. M. HARE

Nota traducătorului

Traducerea citatelor din dialogurile lui Platon conținute în această carte este preluată din ediția *Opere* (vol. I–VII) apărută la Editura Științifică și Enciclopedică după cum urmează:

– *Gorgias*, trad. rom. de Alexandru Cizek, în *Opere*, vol. I (1974);
– *Protagoras*, trad. rom. de Șerban Mironescu, în *Opere*, vol. I (1974);
– *Menon*, trad. rom. de Liana Lupaș și Petru Creția, în *Opere*, vol. II (1976);
– *Phaidon*, trad. rom. de Petru Creția, în *Opere*, vol. IV (1983);
– *Republica*, trad. rom. de Andrei Cornea, în *Opere*, vol. V (1986);
– *Theaitetos*, trad. rom. de Marian Ciucă, în *Opere*, vol. VI (1989);
– *Sofistul*, trad. rom. de Constantin Noica, în *Opere*, vol. VI (1989);
– *Philebos*, trad. rom. de Andrei Cornea, în *Opere*, vol. VII (1983).

M. P.

1

Viața și epoca

Deși lucrarea de față nu e o biografie, este necesar să spunem cîte ceva despre mediul în care s-a format Platon; căci fără o reprezentare clară a acestuia nu putem înțelege cum a devenit el filozoful care a fost. Din informațiile biografice de care dispunem, o mare parte este îndoielnică și numai foarte puține sînt relevante pentru evoluția sa filozofică. I se atribuie cîteva scrisori, dintre care unele sînt în mod explicit autobiografice. Autenticitatea lor este controversată; dar chiar dacă ar fi apocrife, ele sînt probabil suficient de apropiate în timp de subiectul lor pentru a servi ca dovezi. Anecdotele autorilor de mai tîrziu sînt adesea fie îndoielnice, fie banale, fie și una și alta. Nu ne vom strădui prin urmare să aflăm dacă, de pildă, fiind numit de părinți Aristocles, numele ulterior de Platon se explică prin umerii săi lați sau prin fruntea sa înaltă, și alte asemenea detalii. Dar știm cel puțin trei episoade din viața sa care trebuie să-l fi marcat profund și care îl plasează în contextul său istoric.

Platon s-a născut în 427 î. Cr. într-o familie atenian ă de aristocrați și a trăit pînă la 80 de ani.

Vîrsta îi va fi permis să asiste, cu ochi tineri și impresionabili, la ultimele scene ale unei tragedii: declinul și căderea Imperiului Atenian. Și a trăit destul pentru a fi martor al începuturilor unui tip de imperiu foarte aparte, cel al lui Filip al Macedoniei, al cărui fiu, Alexandru, a cucerit o mare parte a lumii cunoscute pe atunci. Perioada intermediară a fost una a războaielor interminabile și indecise între micile polisuri grecești, care au obținut pe rînd o scurtă perioadă de hegemonie, dar au ratat de fiecare dată unitatea Greciei; ea va fi isprava macedonenilor și se va realiza după moartea lui Platon.

Imperiul Atenian s-a clădit pe o bază morală, ca o ligă menită să protejeze libertatea cetăților grecești, dobîndită în urma minunatelor victorii care le scăpaseră de pericolul cuceririi persane, la începutul secolului al V-lea. Tucidide, a cărui istorie a acestei perioade trebuie citită de oricine vrea să-l înțeleagă pe Platon, atribuie lui Pericle, cel mai important arhitect al Imperiului, un discurs ținut în onoarea atenienilor care au murit în războiul cu Sparta; discursul a devenit celebru, ca expresie a idealurilor care au însuflețit Atena generației dinaintea lui Platon, și a fost parodiat de acesta din urmă în *Menexenos*. Conform modului nostru de a gîndi, idealurile sînt înalte, dar nu întru totul morale. Ele exprimă, în bună măsură, un imperialism vădit, iar Pericle este mai preocupat de buna imagine a Atenei decît de a face dreptate unor aliați pe care îi transformase în supuși.

Ea i-a condus într-un mod tot mai rapace și mai tiranic, folosind tributul lor fie pentru a construi templele de pe Acropole, care ne mai încîntă și astăzi, fie pentru flotă, care era baza puterii sale. Cetățile recalcitrante erau pedepsite cu severitate crescîndă, pe măsură ce teama de o rebeliune victorioasă își arăta colții: Mytilene a fost amenințată cu masacrul, dar a fost grațiată într-al doisprezecelea ceas; Melos însă a fost nimicită cu totul.

Dacă citim dialoguri ca *Gorgias* și ne gîndim la istoria Imperiului Atenian, ne putem da seama că Platon a reacționat cu repulsie morală față de o mentalitate curentă în Grecia de atunci, atît la nivel național cît și la nivel personal: o mentalitate pentru care onoarea și gloria erau deasupra virtuților care permit oamenilor „să conviețuiască în unitate". Despre întemeietorii Imperiului se spune: „Fără înțelepciune și fără spiritul dreptății, ei au umplut cetatea cu porturi și arsenale, cu ziduri, tributuri și cu alte asemenea zădărnicii" (519 a).

Aproape întreaga ultimă treime a secolului al V-lea, pînă la înfrîngerea ei în 405 î. Cr., Atena s-a aflat aproape neîntrerupt în război cu Sparta care, împreună cu aliații ei, a rezistat și în cele din urmă a înfrînt puterea ateniană. Platon era destul de matur ca să lupte în ultima parte a războiului, așa cum li se cerea tuturor cetățenilor, dar nu avem nici o atestare privitoare la serviciul său militar. Un om din categoria lui socială ar fi slujit în mod

normal la cavalerie; iar despre frații lui se spune în *Republica* că ar fi luptat bine (368 a).

Menționarea statutului social al lui Platon poate aminti o altă latură a luptelor dintre orașele grecești din secolul al V-lea și cel următor. Bătălia se dădea nu numai între orașe, dar și în interiorul lor. Aproape fiecare oraș era divizat politic între clasele superioare și restul cetățenilor liberi (numeroșii sclavi pot fi lăsați în afara acestei răfuieli politice). Asta nu înseamnă că nu existau și democrați în familii aristocratice; dimpotrivă, „liberali" patricieni ca Pericle au jucat cel mai important rol în dezvoltarea democrației, și cîtă vreme ea a prosperat, idealul imperial s-a bucurat de sprijin din partea tuturor claselor sociale. Dar tot mai des, acești conducători din familii aristocratice făceau loc oamenilor din popor și fiilor lor care se adaptau cu abilitate adunărilor populare ce le slujeau drept parlament. Clasa socială a lui Platon îi privea pe acești demagogi cu un dispreț amestecat cu teamă. Simțămintele politice în care a crescut sînt cele exprimate la începutul unui pamflet politic la modă atunci, așa-numitul *Statul atenian:* „Atenienii și-au ales o formă de guvernămînt, potrivit căreia oamenii răi duc un trai mai fericit ca cei buni. Pentru această faptă a lor nu le aduc nici o laudă, ba îi și dezaprob."

Sparta, potrivnică Atenei, era, prin natura ei și fiindcă își urmărea propriul interes, o susținătoare a aristocrației sau oligarhiei; conducătorii populiști atenieni au fost întotdeauna cei mai înflăcărați

susținători ai războiului împotriva Spartei, iar cei bogați, ale căror averi și stil de viață erau amenințate, au arătat mai puțin entuziasm atît pentru război, cît și pentru Imperiu. Ambițiile care i-au transformat pe tinerii englezi din înalta societate și pe alți europeni în imperialiști în secolul al XIX-lea erau prezente și în cazul nostru, dar cu perspective mult mai puțin atrăgătoare; și astfel, contrar modului nostru de a gîndi, cei săraci erau principalii beneficiari și susținători ai Imperiului. În cele mai multe cetăți, democrații preferau alianța cu Atena, sau supunerea față de ea, în vreme ce elitele căutau sprijinul Spartei.

În timp ce războiul continua, divizarea internă a orașelor a devenit mai virulentă și mai sălbatică; și a persistat pe tot întinsul secolului al IV-lea, chiar și după înfrîngerea Atenei. Ambiția personală fără opreliști constituia un principal mobil pentru politicieni. În *Menon,* acel tînăr deloc atipic, rugat de Socrate să definească „virtutea" sau „desăvîrșirea", răspunde că virtutea înseamnă pentru un *bărbat* să fie capabil să se ocupe de treburile cetății și, ocupîndu-se de ele, să facă bine prietenilor și rău dușmanilor și să se ferească să nu sufere el însuși vreun neajuns (71e). Iar în *Gorgias* un alt tînăr îl prezintă ca demn de invidiat pe Archelaos al Macedoniei care, ucigîndu-și rudele cele mai apropiate, s-a înscăunat el însuși rege (471b).

În Atena, crimele și masacrele politice, răspîndite pe întinsul întregii Grecii, erau relativ rare;

dar cu toate acestea, dacă ar fi să citim despre evenimentele din Grecia secolelor al IV-lea și al V-lea într-un ziar din zilele noastre, am fi fericiți că nu trăim acolo, în special dacă nu am ști de performanțele ei culturale — bunăoară, de faptul că Partenonul a fost clădit chiar în această perioadă, sau că an de an, la festivaluri, unii dintre cei mai mari poeți și dramaturgi ai lumii înfățișau publicului piesele lor. Putem remarca în treacăt că doi lideri politici de o cruzime moderată, Critias, vărul lui Platon, și Dionysios I al Siracuzei (ambii vor juca un rol scurt în istorisirea noastră), au scris tragedii care au fost jucate cu prilejul concursurilor ateniene.

Despre aceste două neajunsuri ale Greciei — lupta dintre orașe și lupta dinăuntrul lor — Platon vorbește puțin; menționează un remediu pentru cea dintîi (pentru care Isocrate, rivalul său literar, are o soluție mai bună), iar în *Legi* și în alte locuri o tratează pe cea din urmă drept principala problemă care trebuie rezolvată (628a, b). El crede că războiul civil poate fi curmat printr-un bun sistem de guvernare, iar descrierea și justificarea unui astfel de sistem a fost unul din principalele sale scopuri.

O altă cauză, de ordin mai general, a contribuit la instabilitatea morală a cetăților grecești. E vorba de creșterea rafinamentului lor intelectual ca urmare, probabil, a orizontului cultural tot mai larg. În istoria războaielor medice a lui Herodot, se povestește cum un conducător persan a pus față în

față niște greci, care aveau obiceiul să-și incinereze rudele decedate, cu niște indieni, al căror obicei era să le mănînce, pentru ca apoi să conchidă din reacțiile de perplexitate ale unora față de obiceiurile celorlalți că:

„Legea-i tuturor stăpînă,
Muritorilor și nemuritorilor."

Platon citează aceleași rînduri din Pindar în *Gorgias* (484b); cu continuarea:

„Să conducă strașnicei puteri îi dă îndreptățire
Cu mînă atotstăpînitoare."

Cuvîntul *nómos* tradus cu „lege" însemna de asemenea și „datină", „obicei". Putem vedea cum circula ideea potrivit căreia legea și moralitatea se bazau în mod asemănător pe simpla convenție. Nu exista nici măcar un fundament religios stabil în spatele acestora. Platon pune în evidență în *Euthyphron* faptul că zeii înșiși sînt diferiți unii față de alții, potrivit tradiției; în cer, ca și pe pămînt, deosebirile morale duc la dezbinare (7e).

Protagoras, care alături de Socrate a fost unul dintre cei mai de seamă gînditori ai generației anterioare lui Platon, a expus acest relativism în doctrina sa potrivit căreia: „Individul este măsura tuturor lucrurilor: a celor existente, întrucît există, iar a celor inexistente, întrucît nu există." După cum sugerează Platon în *Theaitetos* (152a), unde discută această doctrină, Protagoras se referă la

„fiecare individ pentru sine". Vom reveni mai tîrziu la încercarea lui Platon și a lui Socrate de a respinge această concepție relativistă; e lesne însă de văzut cum vechile restricții morale păleau, mai ales în politică.

Acești factori — lupta politică lipsită de scrupule și creșterea relativismului moral — se consolidau reciproc. Tucidide arată, într-un fragment filozofic pătrunzător, cum pînă și limbajul în care trebuia gîndit era afectat de asta. Cînd discută despre efectele violenței politice el spune: „Și înțelesul obișnuit al cuvintelor, condiționat de fapte, l-au schimbat, după legitimarea adusă de ei". Și dă exemple: ceea ce se numea „îndrăzneală necugetată" a ajuns să se numească „vitejie credincioasă tovarășilor". Acest proces, ilustrat în termeni asemănători și în *Republica* (560d), este totuna cu ceea ce în vremurile noastre s-a numit „definiție persuasivă". Rezultatul său imediat a fost de a fi răsturnat moralitatea; dar indirect, a avut și efectul de a-i stimula pe Socrate și pe Platon să caute în schimb un mod de a găsi definiții *întemeiate* ale termenilor morali sau ale lucrurilor la care ei se referă. De aceea se întreabă „Ce *este* așadar curajul?"; „Ce *este* dreptatea?" și în general „Ce *este* binele?"

Ni-l putem imagina cu ușurință pe tînărul Platon, influențat de Socrate, însuflețit de speranța de a găsi răspuns la aceste întrebări; dar pe de altă parte, el a crescut într-o atmosferă de deziluzie care a culminat cu un dezastru. Efectele ei asu-

pră-i trebuie să fi fost intensificate de educația sa aristocratică. După cum am văzut, aristocrații atenieni nu erau nicidecum susținători înflăcărați ai Imperiului; mulți admirau chiar Sparta pentru sistemul ei de guvernare bine rînduit și stabil, care i-a slujit lui Platon drept model pentru ideile sale politice; și există cel puțin bănuiala că trădarea venită din partea unor membri ai acestei clase a contribuit la dezastrul naval final al Atenei la Aigospotamos.

În orice caz, cînd a sosit vremea ca Sparta să decidă soarta Atenei învinse, deși nu a purces, cum s-au așteptat unii, la masacrarea democraților, ea și-a asigurat totuși propriul interes instaurînd un guvern oligarhic, numit de adversarii ei „al celor treizeci de tirani", printre care se numărau două rude ale lui Platon: Critias, văr primar al mamei sale, și Charmides, unchi din partea mamei. Ambii sînt tratați cu simpatie în dialogurile sale. „Cei treizeci" erau într-adevăr tiranici și arbitrari: Platon relatează în *Apărarea lui Socrate* (32c) refuzul curajos al lui Socrate de a aresta un compatriot, democratul Leon[1], pe care aceștia l-au acuzat de crimă. Guvernul lor nu a durat mult; a fost înlocuit de unul democratic, a cărui performanță a fost și mai modestă. Atena și-a pierdut gloria de altădată; nu și-a pierdut totuși integral onoarea,

[1] Leon din Salamina, general atenian foarte bogat, prigonit, ca mulți alții, de „cei treizeci" (*n. t.*).

dar a avut parte în continuare de urcușurile și coborîșurile politicii micilor state grecești.

Ne putem da seama ce urmări au avut aceste evenimente — căderea unei democrații imperialiste lipsite de speranță, urmată de performanța precară a partidului de opoziție — asupra tînărului Platon. Un om înzestrat din clasa lui socială ar fi căutat, în mod normal, să se afirme în viața publică; și există dovezi că el însuși a avut la început această ambiție; cum însă principala cerință pentru dobîndirea succesului politic era o totală lipsă de scrupule, nu este de mirare că s-a îndepărtat cu groază de ea. Se spune că ar fi scris poezii în tinerețe, și judecînd după scrierile rămase (printre care și cîteva poeme) ar fi devenit un poet bun; dar și-a dat seama pînă la urmă că există o altă modalitate, mai durabilă, de a influența mintea oamenilor și, pe această cale, spera el, cursul evenimentelor. Socrate exprimă atitudinea lui Platon față de politică atunci cînd spune în *Republica*: „...e ca un om căzut printre fiare, care nu vrea să fie părtaș la rău, dar nici nu este în stare, singur, să se împotrivească tuturor sălbăticiunilor și că, pierind el înainte de a putea da sprijin cetății sau prietenilor, ar fi nefolositor sieși, cît și celorlalți" (496d).

În 399 î.Cr., după revenirea la putere a democraților, Socrate, idolul lui Platon, a fost judecat pentru necredință în zei și corupere a tineretului și condamnat la moarte. Efectul asupra lui Platon a

fost enorm și multe din dialogurile sale se referă la acest eveniment: *Apărarea lui Socrate*; *Criton*, în care Socrate aduce argumente împotriva propunerii de a evada după sentință, ceea ce ar fi fost de altfel ușor; și *Phaidon*, în care ni se arată cum Socrate și-a petrecut ultimele ore pledînd pentru nemurirea sufletului; pe lîngă acestea mai sînt și alte mici referiri. Platon pare să se fi hotărît să-și dedice viața expunerii și dezvoltării ideilor lui Socrate.

Aversiunea lui Platon pentru acțiunea politică nu putea decît să fie sporită de rezultatul singurei sale intervenții active în politică. Aceasta nu a avut loc în propriul său oraș, la Atena, ci la Siracuza, în Sicilia, la curtea lui Dionysios I și a fiului său cu același nume. Nu știm de ce s-a dus Platon pentru întîia oară în Sicilia la patruzeci de ani; poate că a făcut-o ca urmare a călătoriei cu scop pur filozofic întreprinse în orașele italiene din vecinătate, care se mîndreau cu cîțiva filozofi renumiți și mai ales cu urmașii lui Pitagora. În timpul șederii sale în Siracuza, a făcut o pasiune puternică pentru tînărul Dion, a cărui soră se căsătorise cu Dionysios I, Dion însuși căsătorindu-se cu fiica ei, deci cu propria lui nepoată. Platon a scris mai tîrziu un poem despre Dion în care numea prietenia lor „iubire" și spunea că-l scosese cu totul din minți. Potrivit felului de a gîndi al grecilor nu era cîtuși de puțin un fapt neobișnuit; iar cea de-a doua remarcă nu pare să fie exagerată,

dacă ne gîndim la lucrurile pe care Dion l-a convins mai tîrziu pe Platon să le facă, împotriva judecății sale, mai așezate.

Dion a devenit discipolul lui Platon și i-a asimilat doctrina. Nu știm cît a durat prima vizită a lui Platon în Sicilia. Există o poveste îndoielnică cum că Dionysios l-ar fi vîndut ca sclav, fiind apoi răscumpărat de prietenii săi. S-a reîntors la Atena, unde a întemeiat o școală filozofică numită Academia, datorită așezării ei în grădinile consacrate eroului Academos. Aici, Platon și „tovarășii săi întru filozofie" luau masa împreună și se ocupau de matematică, dialectică (adică filozofie) și alte studii, toate fiind considerate importante pentru formarea oamenilor politici. Nu era prima instituție de acest tip și era probabil structurată după modelul unor comunități similare ale pitagoreicilor din Italia. Aristotel a fost numai unul dintre renumiții ei membri, iar Academia a durat secole de-a rîndul.

Cînd Platon avea în jur de șaizeci de ani, Dionysios I a murit și a fost urmat de fiul său Dionysios II. Unchiul celui din urmă, Dion, a lansat ideea ca tînărul rege să fie modelat de Platon în spiritul filozofului-rege din *Republica*. Era un proiect care nu promitea mare lucru din pornire, și este probabil că Platon a acceptat invitația la Siracuza cu rezerve și cu speranțe minime. Pentru el era însă greu să reziste acestei provocări, deoarece spusese în *Republica* că un astfel de filozof-conducător era

singura șansă de a salva specia umană de relele ei (473d). Tînărul Dionysios era inteligent, dar nu avea răbdare să studieze sistematic, și fără îndoială că existau multe alte lucruri care să-i distragă atenția. Dion a căzut în dizgrație și a fost surghiunit, iar curînd după aceea lui Platon i s-a îngăduit să se întoarcă la Atena, așa cum a cerut, Dion urmîndu-l la Academie. Dionysios a rămas totuși în relații de amiciție cu Platon și între ei exista o înțelegere ca Platon să se reîntoarcă, împreună cu Dion, de îndată ce climatul politic va fi mai favorabil.

Patru ani mai tîrziu el i-a cerut lui Platon să revină, spunînd că Dion l-ar putea urma după un an. Dionysios îl asigura că zelul lui pentru filozofie nu slăbise nici o clipă și își susținea afirmația cu mărturii ale unor filozofi eminenți. Platon a fost silit din toate părțile să accepte invitația și în cele din urmă a consimțit. Dar Dionysios nu mai era atît de maleabil; dîndu-și aere de filozof, l-a ținut pe Dion în surghiun și i-a confiscat și vîndut averea. Platon a scăpat cu oarecare greutate din Sicilia și a refuzat cu înțelepciune să-l susțină pe Dion în încercarea de a-și recupera poziția prin forță. Această încercare a avut la început succes, pentru ca mai apoi Dion să fie asasinat de un presupus prieten, un membru al cercului Platon, Callippus (care nu a fost singurul elev al lui Platon vinovat de asasinat politic împotriva unui confrate). Cum vederile sale asupra politicii au fost cu prisosință confirmate, Platon s-a ținut departe de ea și s-a dedicat întru totul Academiei.

2

Precursorii lui Platon

Nu-l putem înțelege pe Platon fără a-i avea în vedere și pe cei mai de seamă dintre gînditorii anteriori care i-ar fi putut influența ideile. Nu importă dacă-i numim filozofi sau nu; cuvîntul poate avea sensuri mai largi sau mai restrînse. Din scrierile lor ne-au rămas cel mult cîteva fragmente și aproape tot ce știm despre ei provine din surse mult mai tîrzii. De aceea, filozofii presocratici, cum sînt numiți în mod generic, au constituit un fericit prilej de dispută pentru savanți. Dar din aceste dispute n-au rezultat decît puține lucruri pe care să ne putem bizui cu încredere ca fiind adevărate. Tot ce putem face în acest caz e să culegem cîteva idei, atribuite unuia sau altuia din acești oameni de seamă, idei care, *dacă* ar fi fost actuale în Grecia în vremea lui Platon, *ar fi putut* contribui la formarea sa intelectuală. La prima vedere este improbabil ca toate ideile pe care le găsim în dialogurile platoniciene să fie cu totul originale. Și avem, în fapt, o mulțime de dovezi că nu erau. Originalitatea în filozofie constă adesea nu în a avea idei noi, ci în a lămuri ceea ce nu e încă lămurit.

Primii filozofi ai naturii, începînd cu figura incertă a lui Tales din Miletul secolului al VI-lea, pe țărmul răsăritean al Mării Egee, au dedicat întregul lor interes cosmologiei. Dar faptul că grecescul „kósmos", din care derivă și „cosmologie", avea și o semnificație morală („ordine desăvîrșită") ne poate face să presupunem că mobilul lor, ca și cel al succesorilor lor, incluzîndu-l pe Platon însuși, nu era simpla curiozitate științifică. În *Phaidon*, Platon atribuie unuia dintre ei, Anaxagoras, opinia potrivit căreia „...acest Spirit ordonator care săvîrșește ordinea lumii întregi va fi dispunînd fiecare lucru în chipul cel mai bun cu putință"(97 c).

Găsim la acești primi gînditori începutul străduaniei de a reconcilia „Unul" cu „Multiplul", o temă recurentă a întregii filozofii grecești, și mai ales a celei platoniciene. Lumea, așa cum se dezvăluie ea simțurilor noastre, ne pune în contact cu o mulțime de fenomene; nu poate fi găsit oare un principiu unificator care să aducă ordine în acest haos? Primii cosmologi au încercat să-l găsească afirmînd că totul în lume s-a format (sau constă, poate, *realmente*) dintr-o substanță unică (Tales propunea apa). Acest tip de soluție a fost mai tîrziu abandonat; dar problema de a găsi o realitate coerentă care să stea la baza diversității deconcertante a lumii („diversitatea", cum avea să-i spună Kant mai tîrziu) a rămas. Platon, după cum vom vedea, avea o soluție proprie la această problemă

— o soluție legată nu de fizică, ci de logică, de metafizică și de etică.

Un pas important în direcția adoptată ulterior de Platon i-a revenit, poate, lui Pitagora din Crotona Italiei meridionale (se născuse pe insula Samos, nu departe de Milet, probabil în 570 î. Cr.). Dat fiind că nu ne-a rămas nimic din opera sa, iar relatările despre el sînt toate îndoielnice, este foarte greu să cernem ideile sale de cele ale discipolilor lui de mai tîrziu, pe care Platon îi cunoștea. Pentru noi însă, o asemenea distincție e irelevantă; căci dacă o idee pe care o găsim dezvoltată la Platon poate fi afiliată unei surse pitagoreice, este mai puțin important dacă această sursă era Magistrul însuși. Principalul pericol de care trebuie să ne ferim este să credem că o anumită idee a lui Platon vine de la pitagoreici, cînd de fapt ea vine de la Platon către pitagoreicii tîrzii.

Se pot sugera cel puțin trei idei pe care Platon le-ar fi putut prelua de la pitagoreici. Prima e cea a unei comunități ferm organizate de gînditori însufleți ți de aceleași idei, care să trăiască nu numai ei înșiși conducîndu-se după principii stricte, dar să asigure totodată călăuzirea (sau chiar cîrmuirea) societății în care trăiesc. Soluțiile politice ale lui Platon pot fi considerate ca un rezultat al combinației dintre această idee pitagoreică și modelul spartan al unei guvernări și discipline riguroase.

Dacă ar fi să credem relatările despre Pitagora, el a fost într-adevăr, pentru o vreme, aproape de

împlinirea visului pe care Platon avea să-l descrie în *Republica* — idealul filozofului-conducător. Dacă a fost cu adevărat așa, atunci a fost o împlinire de scurtă durată; căci Pitagora trebuia să se bizuie pe persuasiune, neavînd și nedorindu-și acea putere absolută și stabilă pe care Platon o pretindea pentru filozofii săi regi. Ni se spune că în jurul lui 500 î. Cr., după treizeci de ani de viață la Crotona, din care vreo douăzeci petrecuți la putere, a avut loc o revoluție, la sfîrșitul căreia mulți dintre adepții lui au fost uciși, el însuși trebuind să fugă. Dar — după standardele grecești, dacă nu și după cele ale lui Platon — douăzeci de ani înseamnă o perioadă lungă de stabilitate.

Pitagoreicii pot de asemenea să fi fost la originea ideii, centrală în gîndirea lui Platon, potrivit căreia matematica și gîndirea abstractă în general, inclusiv logica, pot oferi un temei sigur nu numai pentru filozofie, în sensul modern, dar și pentru importante teze din știință și morală. E îndoielnic că Pitagora sau Platon au făcut o distincție destul de clară între adevărul esențial potrivit căruia matematica și alte raționamente abstracte sînt o componentă fundamentală a științei și nu mai puțin esențiala eroare de a crede că acestea pot ajunge prin ele însele la concluzii materiale privind lumea fizică. Aristotel îi învinuiește pe amîndoi, în termeni foarte asemănători, de o greșeală comună (implicînd, pentru a folosi chiar termenii săi, incapacitatea de a distinge forma de materie):

pitagoreicii, spune el, încearcă să configureze corpuri cu proprietăți fizice de tipul greutății pornind de la entități geometrice sau aritmetice abstracte cum ar fi punctele, liniile și numerele. Se poate dovedi că în *Timaios*, unde încearcă să întemeieze cosmologia numai pe matematică (mai ales pe geometrie), Platon se expune aceleiași critici.

O ilustrare mai simplă a acestei greșeli se poate găsi în *Phaidon*, unde Platon trece de la adevărul stabilit logic că viața și moartea sînt incompatibile, la concluzia materială nevalidă potrivit căreia sufletul, ca principiu al vieții, este nemuritor (105-6). Această greșeală pitagoreică s-ar putea să fi contaminat și teoriile lui Platon privitoare la moralitate, care uneori par să scoată din pălării logice iepuri reali.

În al treilea rînd, Platon a devenit foarte pitagoreic în abordarea mistică (sau într-un sens larg religioasă) a problemei sufletului și a locului său în lumea materială — chiar dacă nu pitagoreismul era singura sursă a vederilor sale, atît Platon cît și Pitagora fiind probabil influențați de doctrine orientale și de „religii misterice" precum Orfismul răspîndit în Grecia la acea vreme. Primii pitagoreici par (deși e o problemă disputată) să fi susținut dualismul suflet–trup; cu alte cuvinte, ei credeau, cum și Platon avea să creadă, că sufletul sau mintea (*psyché*) ar fi o entitate distinctă și separabilă de trup. Ceea ce este în spiritul gîndirii eline primitive despre suflet, cum o întîlnim, bunăoară, la primul poet grec, Homer.

Empedocle din Agrigent, în Sicilia, la începutul secolului al V-lea, credea în transmigrația sufletelor și este posibil să fi luat această doctrină de la Pitagora; Platon cu siguranță o utilizează. Teoria platoniciană potrivit căreia sufletul, familiarizat înainte de naștere cu lucrurile în plan etern, poate redobîndi cunoașterea lor în viața pămîntească, pornind de la matematică pentru a ajunge la dialectică (filozofie) — e o teorie marcată de ceea ce în timpurile vechi trecea drept pitagoreism. Același lucru se poate spune și în privința denigrării platoniciene a trupului și a dorințelor lui primare („carnea" în sensul dat de Sf. Pavel), precum și a ascetismului ce derivă de aici.

Doi mari filozofi, cu totul diferiți atît de Pitagora cît și unul de altul, dar care au trăit cam în același timp, par de asemenea să-l fi influențat pe Platon în profunzime. Aceștia au adoptat puncte de vedere diferite asupra problemei „Unului și Multiplului". Primul este Heraclit din Efes, în apropiere de Milet, cu al cărui discipol radical, pe nume Cratylos, Platon s-a întîlnit în timpul șederii sale la Atena. Datorită lui Cratylos, poate, a considerat Platon că Heraclit scoate în evidență diversitatea și caracterul schimbător al Multiplului în dauna Unului. Pentru Platon, Heraclit este adeptul arhetipal al teoriei devenirii universale, care crede că multitudinea cu totul instabilă a fenomenelor pe care simțurile o percep este tot ce există. Dacă acestea erau chiar adevărate în cazul lui Heraclit, nu vom ști niciodată; puținele fragmente rămase

sînt extrem de criptice și sînt folosite de savanți pentru a susține o gamă de interpretări foarte variate.

Parmenide, născut ceva mai tîrziu în Elea, în sudul Italiei, cade, dimpotrivă, în cealaltă extremă, negînd întru totul realitatea aparențelor. Chiar dacă lucrurile din lume *par* să fie în mișcare și în schimbare continuă, logic asta este cu neputință. Argumentele lui Parmenide (în versuri) sînt mult mai puțin clare decît cele, mai fragmentare, ale discipolilor săi Melissos[1] și Zenon[2] (a nu se confunda cu Zenon stoicul[3]). Un lucru e limpede, oricum, și anume că premisa fundamentală a eleaților (numele dat acestor filozofi e derivat de la numele orașului lui Parmenide) era „Ceea ce nu este nu este". Ei priveau această premisă ca pe un adevăr logic necesar, și asta și trebuie ea să fie atunci cînd „nu este" e lipsit de orice echivoc. Din păcate, eleații par să fi înțeles (făcînd același tip de greșeală pe care tocmai am întîlnit-o la Pitagora) lucruri diferite prin „nu este" în subiectul și predicatul premisei lor, folosind acest adevăr logic pentru a stabili o concluzie materială, și anume că vidul sau spațiul gol nu pot exista; și de aici, din moment ce orice mișcare presupune un spațiu gol în care un anume obiect să se poată mișca, rezultă că mișcarea (sau schimbarea de orice fel, cum demonstrează un argument legat de cele de mai sus)

---

[1] Melissos din Samos (*n. t.*).

[2] Zenon din Elea (*n. t.*).

[3] Zenon din Cition — fondatorul școlii stoice (*n. t.*).

nu poate avea loc. Zenon a inventat faimoasele sale aporii pentru a demonstra același lucru, anume că acceptarea existenței mișcării și schimbării duce la contradicții logice. Astfel, eleații au conchis că, în ciuda aparențelor, universul întreg este, în realitate, solid și imobil.

Scrierile lui Parmenide și ale discipolilor săi reprezintă prima încercare exhaustivă de a stabili un sistem cosmologic pe temeiul unor argumente logice riguroase. Unii o vor saluta ca pe un început al metafizicii, alții o vor condamna ca pe o primă izbucnire a pseudo-științei metafizice, ruptă de cercetarea naturii; cert este însă că a avut o influență imensă. Aporiile lui Zenon nu sînt încă toate rezolvate în chip satisfăcător pentru toată lumea; așa se face că îl descoperim pe Platon luptîndu-se cu problemele ridicate de eleați. E vorba de dialogurile *Parmenide*, *Theaitetos* și *Sofistul*, chiar dacă în ultimul dintre ele aceste probleme s-au transformat în probleme ale presupusei imposibilități de a rosti propoziții negative adevărate. Platon arată astfel că înțelege (cum pesemne eleații înșiși au făcut-o) că sursa acestor probleme erau dificultăți mai degrabă logice decît cosmologice.

Dacă privim filozofia sa în ansamblu, putem considera că Platon încearcă, printr-o examinare mai atentă a argumentelor, să obțină o sinteză între concepția heracliteană sau cea a lui Cratylos (pe care le accepta), potrivit cărora lumea aparențelor este un flux al diversului, și doctrina parmenidiană, în care realitatea este unică și neschimbătoare. Și

a obținut-o, după cum vom vedea, prin postularea a două lumi: o lume a simțurilor, în continuă devenire, și o alta unificată, a Ideilor — singurele care pot fi cunoscute pe deplin — accesibilă numai gîndirii noastre, nu și simțurilor. Dar chiar această viziune a celor două lumi poate fi atribuită în mod plauzibil lui Parmenide, împreună cu distincția corespunzătoare, atît de importantă pentru Platon, dintre cunoaștere (care este a realității) și simpla presupunere (care este asociată aparențelor).

Un alt cosmolog din secolul al V-lea mai trebuie amintit pe scurt. Anaxagora, filozof al naturii din vechea școală, s-a născut în jur de 500 î. Cr. la Clazomene, nu departe de Milet și a trăit la Atena ca membru al cercului lui Pericle. Asemenea lui Protagoras, un alt prieten al lui Pericle, și precum Socrate mai tîrziu, Anaxagora a avut de suferit de pe urma filozofiei sale; dar împreună cu Protagoras a scăpat exilîndu-se, așa cum ar fi putut-o face probabil și Socrate, dacă principiile sale n-ar fi fost atît de inflexibile, și cum a făcut mai tîrziu Aristotel, ajuns într-o situație asemănătoare. Ni se spune, în dialogul platonician *Phaidon*, într-un pasaj pe care l-am pomenit deja (97c; vezi pag. 23), că Anaxagora a stîrnit interesul lui Socrate cu doctrina potrivit căreia Spiritul (*nous*) este cauza tuturor proceselor fizice, pentru ca mai apoi să-l piardă, cînd Socrate a descoperit că Anaxagora nu s-a folosit de Intelect pentru a explica ceea ce se întîmplă, invocînd în schimb cauze fizice mai rudimentare. Este totuși posibil ca el să-i fi sugerat

lui Platon sau lui Socrate (nu se știe niciodată dacă Socrate din dialoguri este adevăratul Socrate) ideea că Intelectul are un rol în explicarea mecanismului lumii. Această idee este scoasă în evidență în dialoguri ca *Timaios* și *Legi*, din care cel puțin al doilea a fost scris spre sfîrșitul vieții lui Platon.

Cel mai bine ar fi să amînăm pentru capitolul 7 o discuție despre gînditorii, numiți în mod colectiv sofiști, împotriva cărora Platon a reacționat în mod deliberat într-o mare parte din filozofia sa morală, și care apar în dialogurile sale, adesea dar nu totdeauna, caricaturizați cu cruzime. Unul dintre ei, Protagoras, a fost deja menționat în treacăt. Sofiștii aparțin generației de dinaintea lui Platon; cu alte cuvinte, erau aproximativ contemporani cu Socrate. Despre Socrate însuși (care, în mod evident, a exercitat de departe cea mai puternică influență asupra lui Platon) voi vorbi puțin, deoarece filozofia sa este atît de legată de cea a lui Platon, încît savanților le vine greu să decidă care idei îi aparțin unuia și care celuilalt. Avem puține dovezi independente despre ceea ce a gîndit Socrate, de pildă de la Aristofan, Xenofon și Aristotel. Totuși, portretul făcut de Aristofan este unul satiric și popular și poate să fi avut drept țintă și pe alții, nu doar pe Socrate; Xenofon nu era un filozof și, ca atare, cîtuși de puțin în postura de a înțelege în profunzime ceea ce îl frămînta pe Socrate; după cum nu este totdeauna limpede dacă, atunci cînd atribuie o opinie lui Socrate, Aristotel se referă la personajul din dialoguri sau la cel istoric.

Propria mea părere, destul de ortodoxă, este că putem, cu oarecare încredere, atribui lui Socrate: preocuparea pentru diferența dintre presupunerea întîmplător corectă și cunoaștere; pentru căutarea unor definiții sigure care să o transforme pe cea dintîi în cea din urmă; pentru o anume metodă de a verifica astfel de definiții numită *élenkhos*[1] sau examinare; pentru aplicarea acestei metode în decizii practice privitoare la modul în care ne trăim viața; pentru întrebarea dacă bunătatea sau desăvîrșirea caracterului poate fi învățată și dacă da, prin ce procedeu educativ; în sfîrșit, pentru posibilitatea ca desăvîrșirea caracterului și cunoașterea adevărului despre bine să fie întrucîtva inseparabile, astfel încît, dacă cineva ar putea distribui această cunoaștere, nici unul din cei care ar dobîndi-o să nu mai facă rău în chip voluntar. Vom reveni la toate aceste doctrine.

Pe de altă parte, cred că este mai sigur să-i atribuim lui Platon și nu lui Socrate abordarea precaută a educației morale pe care o întîlnim în *Republica*, în care se insistă pe o îndoctrinare riguroasă cu presupuneri corecte, mai înainte ca puținii aleși să fie inițiați în filozofie și îndrumați pe calea cunoașterii; și la fel doctrina sa tîrzie despre suflet, cu cele trei părți ale sale și legătura sa cu o lume a Ideilor separată de lucrurile din această lume — legătură stabilită într-o viață trecută, și

---

[1] sens originar grec (ἔλεγχος): probă, respingere, contraargument (*n. t.*).

chiar în viața actuală, în cazul celor capabili de a se dedica studiului filozofic. Acest ultim corp de doctrine poate foarte bine să se bazeze pe idei pitagoreice.

Cercetările extrem de dificile și profunde ale problemelor metafizice și logice care au constituit subiectul multora din dialogurile tîrzii sînt, evident, rezultatul propriilor nedumeriri ale lui Platon, provocate de Socrate și de ceilalți care l-au influențat; și el a reușit într-o anumită măsură să se elibereze de ele. Dar o soluție clară nu a apărut înaintea efortului de lămurire al lui Aristotel, dacă a apărut într-adevăr atunci; oricum, nu există nici urmă de îndoială că discuțiile de la Academie, la care participa, și din care unele sînt ilustrate în dialogurile platoniciene tîrzii, l-au ajutat pe Aristotel să-și afle propria cale. Dar între omida socratică sau timpuriu-platoniciană și fluturele aristotelician se interpune un stadiu de nimfă; este tocmai ceea ce savanții nu au izbutit încă să afle și probabil nici nu vor reuși vreodată: anume ce se întîmplă în spatele suprafeței opace a crisalidei reprezentată de aceste dialoguri, ca și cît din dezvoltarea ei i se datorează lui Platon și cît lui Aristotel.

3

Cum a devenit Platon filozof

Cînd întîlnim pe cineva preocupat pentru prima oară în istorie de anumite probleme importante (fie că e vorba de Platon sau de Socrate), merită să ne întrebăm „De ce tocmai *atunci*?“ Am schițat situarea lui Platon în istorie și în istoria ideilor; pînă acum însă, ne-am referit numai la motivele datorită cărora el, sau oricine altcineva, a pus tocmai întrebările pe care le-a pus. Dar asta nu e greu de înțeles, mai ales pentru noi, care trăim într-un context în care ne frămîntă aceleași întrebări. Deși ni s-ar putea părea că scara și pasul schimbării sînt astăzi mai mari decît pentru contemporanii lui Platon, aceștia erau, subiectiv vorbind, la fel de tulburați de ea.

Să presupunem atunci că am întreba ce anume l-a determinat pe Platon să pună în gura lui Menon, la începutul dialogului omonim, întrebarea „Ai putea să-mi spui, Socrate, dacă virtutea se poate preda (...) sau nu poate fi nici deprinsă prin exercițiu, nici învățată, ci există în oameni de la natură sau altfel?“ Aceasta este întrebarea (pusă mai devreme și în *Protagoras*) la care încearcă să răspundă întreaga filozofie morală a lui Platon, și prin

urmare, în mod indirect, și restul filozofiei sale. Deși Platon avea, desigur, temperamentul filozofic necesar pentru a studia probleme filozofice numai pentru ele însele, filozofia morală a fost cea care l-a mobilizat, iar ea a început ca filozofie a educației.

De ce a pus Platon această întrebare reiese din restul dialogului *Menon* (pesemne cel mai potrivit pentru a sluji ca primă lectură celui care dorește să înțeleagă cum a ajuns Platon filozof). Se vorbește mult, ca și în multe alte dialoguri, despre efectul incert al educației morale ateniene: e vorba de cetățeni admirabili ca Pericle, care vor tot ce e mai bun pentru copiii lor și îi învață călăria, luptele și muzica, toate cu mult succes; dar a-i face să devină oameni virtuoși este o altă problemă. Într-un fel, nu părea să existe vreun mod de a reuși în acest domeniu care să ofere mai mult de 50% șanse de succes. Se poate totuși găsi o cale? Cît de familiar sună toate acestea!

După cum am văzut, viața în cetățile grecești, în mod special viața politică ce consuma atît de mult din energia lor, era un joc destul de murdar care devenea din ce în ce mai murdar. Era firesc ca una din cauzele acestor neajunsuri să fie văzută în eșecul educației morale: mai ales în ascensiunea în viața publică a unor persoane care urmăreau binele propriu mai degrabă decît pe cel al cetății. Principalul mobil al strădaniilor filozofice ale lui Socrate, și prin el și ale lui Platon, era dorința de a diagnostica răul și de a-i găsi un remediu.

Remediul pe care aveau să-l propună reiese foarte clar din *Menon*. Chiar la început, Socrate spune că nu-i poate răspunde lui Menon la întrebarea dacă Binele (sau virtutea, desăvîrșirea morală) poate fi învățat, înainte de a ști ce *este* Binele. Concepția sa, exprimată mai tîrziu, și deja constituită într-un dialog mai vechi, *Lahes* (190b), este că, dacă predai ceva fără a ști ce anume încerci să predai, ești sortit greșelii. Dar știe cineva asta? Dacă cineva ar avea această cunoaștere și ar fi astfel capabil să-i învețe pe oameni să fie virtuoși, așa cum profesorii de călărie îi învață să fie călăreți buni și profesorii de flaut îi învață să cînte bine la flaut, atunci, lăsînd în seama sa educarea tinerilor, am asigura o seamă de oameni virtuoși în viața publică, în locul inferioarei mulțimi de acum.

Dar aici Platon face o distincție foarte importantă. Este posibil să fii, ca să spunem așa, un om virtuos fără *să știi* ce înseamnă să fii un om virtuos. În plan strict practic, un om poate duce o viață exemplară în virtutea a ceea ce Platon numește „presupunere corectă" sau „convingere sinceră". Asta îl va determina să facă toate lucrurile bine și să dea sfaturi excelente celorlalți. Dar această condiție a justei viețuiri nereflectate nu este una stabilă. Cineva ar putea să pornească de la cele mai bune opinii și deprinderi pentru ca mai apoi ceva să survină spre a le răsturna (de exemplu, contactul cu idei noi propagate de vreo figură charismatică de intelectual).

Într-adevăr, tocmai de aceea l-au condamnat atenienii pe Socrate la moarte: pentru „coruperea tineretului". Și l-au luat ca paradigmă a tipului de „sofist" (cum se numeau acești noi „guru" intelectuali) care îndruma tineretul pe o cale greșită. În această vînătoare de vrăjitoare atenienii au fost instigați de Aristofan, care în comedia sa *Norii* îl înfățișează pe Socrate ca pe un sofist, îndepărtîndu-i pe tineri de la vechile și bunele lor obiceiuri și sugerîndu-le o seamă de idei noi și ciudate care să le submineze moralitatea; iar piesa se termina cu un puternic îndemn al publicului la violență. Dar e posibil ca agresorii lui Socrate să fi pus mîna pe cine nu trebuie. Dacă Platon avea dreptate, tocmai Socrate era cel care arăta calea spre o soluționare a problemei.

În reconstituirea lui Platon a apărării rostite de Socrate la proces, el îl pune — după ce a respins caricatura lui Aristofan ca amestecîndu-l cu învățători de cu totul altă speță — să spună o poveste despre sine. Oracolul din Delfi (o sursă de doctrină religioasă și de îndrumare politică extrem de respectată și învestită cu autoritate) vorbise despre el ca despre cel mai înțelept bărbat din Grecia. În eforturile sale de a tălmăci spusele oracolului, Socrate a purtat multe discuții cu oameni renumiți pentru cunoștințele pe care le aveau în nenumărate domenii, dar care au arătat, prin neputința de a da o dovadă satisfăcătoare a pretinsei lor științe, că nu posedă cîtuși de puțin *cunoașterea*. Putem considera cîteva dintre dialogurile timpurii ca pe

o versiune dată de Platon discuțiilor de acest fel. Socrate a conchis că oracolul l-a numit astfel pentru că el era singurul care știa că nu știe; ceilalți credeau că știu, dar de fapt nu știau.

Spre sfîrșitul dialogului *Menon*, Socrate face o remarcă: chiar dacă lucrurile pe care le știe sînt puține, unul din ele este că există o diferență între cunoaștere și presupunerea corectă (98b). Spre deosebire de presupunerea corectă, spune el, cunoașterea oricărui lucru ține de capacitatea de a da un temei pentru ceea ce știm, ceea ce o transformă în ceva durabil care nu se va pierde. Această cerință pentru „indicarea temeiului" (*aitías logismós*, pentru „explicația întemeiată" sau „definiția cauzei", sau pentru un „răspuns explicit la întrebarea « De ce? »" — nici o traducere nu este potrivită) este ideea centrală și cea mai fertilă a lui Socrate și a lui Platon.

Dacă împletim această idee cu ceea ce tocmai am stabilit, că anume cunoașterea binelui este cea care ne împuternicește să îl predăm și altora, putem deja vedea conturul proiectului pe care Platon crede a-l fi preluat de la Socrate. Ceea ce avem de făcut este să găsim un mod de a ști, diferit de a avea o simplă presupunere, ce sînt lucrurile și mai ales ce este binele. Abia atunci vom fi în stare, dacă ni se îngăduie, să transmitem generațiilor următoare o formă durabilă a binelui. Acesta este programul din *Republica* și el are anticipări limpezi chiar la sfîrșitul lui *Menon*.

Să privim însă mai de aproape elementele acestui program, pentru a înțelege sarcina pe care Platon și-o asumă și unele din problemele pe care ea le ridică. Înainte de toate, există ideea potrivit căreia predarea binelui este într-un fel asemănătoare predării călăriei sau cîntatului la flaut, ceea ce înseamnă că binele însuși este o abilitate asemenea acestora. Să fie asta adevărat? Folosim același cuvînt „bun" pentru un flautist bun ca și pentru un om virtuos. Sensul e același în ambele cazuri? A răspunde cu „Da" sau „Nu" la această întrebare poate induce foarte ușor în eroare, fiindcă expresia „sensul e același" este ambiguă. În orice caz, Socrate și Platon erau irezistibil atrași de analogia dintre virtute sau viața bună și abilități.

Platon, în orice caz, a observat repede că există dificultăți în această asimilare. În dialogul timpuriu numit *Hippias Minor*, este prezentată aporia pe care o conține analogia dintre a trăi rău și, de exemplu, a lupta prost (374a). Luptătorul care cade intenționat este un luptător mai bun decît acela care cade fiindcă nu se poate ține pe picioare; prin analogie se poate argumenta că omul care minte intenționat este mai bun decît cel care o face involuntar. Ideea principală este că, dacă a trăi bine este o abilitate, cineva dovedește că o posedă prin abilitatea de a trăi bine *în caz că vrea asta*. Dar cei mai mulți dintre noi consideră că binele constă în a trăi bine indiferent dacă vrem asta sau nu. În manieră socratică, aporia ne este numai înfățișată, nu rezolvată; în mod clar însă necesită o dezlegare.

O dificultate asemănătoare se găsește în prima carte din *Republica* (332-3). Dacă a trăi bine este o abilitate sau o artă, în ce constă această abilitate? Pare să nu fie nici o cale de a defini abilitatea ca „abilitate de a face *x*" fără a admite că tot de abilitate este vorba și în a face contrariul lui *x*. O altă dificultate este aceasta: dacă cineva are abilitatea sau știe să se lupte, acela este un bun luptător. Dar este cunoașterea binelui (aceea care, cum credea Platon, ne împuternicește să îl transmitem și altora) *suficientă* pentru a te face un om virtuos? Sau, cum s-a mai spus, este cunoașterea o condiție suficientă pentru virtute? Socrate pare să fi crezut că da; puțini oameni însă l-au crezut.

O altă problemă cu care s-a confruntat Platon este de a defini ce înseamnă a cunoaște ceva, problemă strîns legată de întrebarea privitoare la obiectul cunoașterii. Teoria platoniciană a Ideilor (care susține că ceea ce cunoaștem trebuie să fie un obiect nepieritor) este răspunsul pe care Platon îl dă acestei întrebări. Cercetînd lucrurile care alcătuiesc obiectul cunoașterii, Platon întîlnește o nouă problemă, anume aceea a subiectului cunoscător și a relației sale cu aceste lucruri. Concepția lui Platon despre suflet sau spirit avea să devină cadrul care susține întreaga sa filozofie. Divizarea sufletului în „facultăți", „puteri" sau chiar „părți" i-a îngăduit să atribuie diferite tipuri de activități mentale acestor diferite părți, ceea ce, credea el, le deosebea mai bine. Sufletul era pentru Platon important și din următorul motiv: așa cum am văzut,

el îl trata, de comun acord cu pitagoreicii, ca pe o entitate separată de trup — o entitate care ar putea exista separat și independent. Ceea ce îi permitea, credea el, să rezolve problema felului în care putem cunoaște pornind de la întrebări (în matematică, de exemplu) al căror răspuns nu poate fi obținut prin percepție senzorială (tip de cunoaștere care mai tîrziu avea să se numească cunoaștere *a priori*). Potrivit soluției pe care o oferă, înainte de a se întrupa prin naștere, sufletul capătă cunoașterea Ideilor eterne, de care trebuie numai să-și reamintească în această viață. Această concepție îi îngăduie de asemenea să susțină că după moarte avem parte de recompensele și de pedepsele atît de viu descrise în „miturile escatologice" la sfîrșitul multora din dialogurile sale.

Dacă aceste probleme referitoare la cunoaștere, la obiectele cunoașterii și la subiectul cunoscător pot fi rezolvate, filozofia practică — credea Platon —, principalul domeniu de interes și resortul tuturor investigațiilor sale, poate fi pusă pe baze sigure. Dacă se poate stabili că există lucruri în privința cărora putem fi siguri și că cel mai de seamă dintre acestea este Binele, atunci dobîndirea și transmiterea unei astfel de cunoașteri vor fi mijlocul prin care putem să ducem nu numai noi înșine o viață bună, dar îi putem împuternici, prin educație, și pe alții să trăiască astfel. Rămîne însă problema constituirii unui cadru politic adecvat acestei educații; și Platon dedică acestei probleme cele mai lungi dialoguri ale sale: *Republica*, scris în

perioada de maturitate, după decepția avută în Sicilia; *Legi*, scris la bătrînețe, precum și lungi fragmente din alte dialoguri. Platon crede că acest lucru se poate face numai prin acordarea unei puteri absolute celor ce posedă cunoaștere, putere extinsă nu numai asupra procesului educațional, ci asupra întregului mecanism de guvernare.

Odată ajunși aici, credem că ar fi de folos pentru cititor dacă am schița țelul dialogurilor platoniciene. Deși în cazul multor dialoguri au loc dispute în ceea ce privește datarea lor, iar în anumite cazuri ne întrebăm chiar dacă au fost scrise de Platon și nu de vreun discipol de-al său, opinia aproape unanim acceptată este că ele pot fi divizate cronologic în grupuri avînd diferite particularități. Un prim grup ar fi acela al dialogurilor tipic „socratice". De aici fac parte *Apărarea lui Socrate* și *Criton*, mai înainte citat, precum și un grup de dialoguri scurte în care Socrate ridică probleme legate în primul rînd de virtuți sau însușiri bune, de relația dintre ele și de posibilitatea de a le cunoaște. Acestor probleme nu li se dă o soluție în dialoguri; o parte sînt preluate, mai tîrziu, de Platon, și multe sînt discutate în profunzime de Aristotel.

Aporia (*aporía*) sau paradoxul era recunoscut ca metodă de filozofare începînd din timpul lui Zenon și pînă în zilele noastre; poate fi folosit fie în maniera lui Zenon, pentru a respinge o teorie demonstrînd că are consecințe de neacceptat, fie cum îl utilizează frecvent Socrate, sau Lewis

Carroll, în zilele noastre, pentru a ne pune pur și simplu pe gînduri în fața unei probleme, arătînd la ce rezultate aparent absurde pot duce implicațiile aparent logice ale conceptelor în mod general acceptate sau ale anumitor expresii verbale. Putem presupune că această metodă a continuat să fie folosită și în Academia lui Platon și că multe din dialogurile sale tîrzii o reflectă (deși în aceste dialoguri Platon nu este atît de reținut în privința concluziilor pozitive); fără îndoială, aporiile erau discutate *ad nauseam* printre studenții lui. Aristotel, unul din participanții la discuții, a oferit soluții elegante cîtorva dintre ele. Exemple numeroase pentru o astfel de tehnică întîlnim în *Euthydemos*, în care amestecul de sofisticare și naivitate face numai cu greu posibilă o datare certă a dialogului.

În acest prim grup vom include, alături de dialogurile menționate, *Euthyphron*, *Lahes*, *Lysis*, *Charmides*, *Theages*, *Hippias Major* și *Minor*, *Ion* și *Alcibiade Major*.

Al doilea în ordine cronologică este grupul dialogurilor lungi, cuprinzînd probabil perioada din viața lui Platon care începe cu puțin timp înaintea primei sale călătorii în Sicilia și durează pînă după aceea. Din acest grup fac parte dialoguri ca *Protagoras*, *Menon*, *Gorgias*, *Phaidon*, *Banchetul* și *Phaidros*, precum și straniul dialog *Menexenos* (vezi pag. 10). Această perioadă a fost poate cea mai importantă pentru formarea lui Platon; problemele legate de virtute pe care Socrate și le pune sînt discutate acum mai în profunzime, într-un mod

unitar; apar importante doctrine pozitive și de conținut privitoare la moralitate, educație și politică; sînt elaborate două remarcabile disertații despre iubire; „Teoria Ideilor", despre care vom vorbi în capitolul 5, se conturează treptat, cu cerința ei potrivit căreia calităților morale sau de alt fel trebuie să le corespundă entități eterne, accesibile spre cercetare numai minților instruite; entități care fie sînt modelul unor astfel de calități, fie — fiind prezente în ele — le transmit lucrurilor, fie ambele cazuri deopotrivă.

Pe parcursul acestei evoluții se face simțită o puternică doză de pitagoreism (corelată de comentatori cu călătoria sa în Italia și Sicilia). Platon propune o viziune în care sufletele noastre sînt nemuritoare și au acces la aceste Idei într-o existență anterioară.

Republica este un alt dialog scris în această perioadă. Întrucît elaborarea lui poate să fi durat mai mulți ani, este inutil să speculăm în privința datării lui în raport cu acest al doilea grup (în special cu *Phaidros*). Mulți savanți consideră că prima carte a dialogului, care are caracteristicile primului grup, a luat naștere ca o lucrare de sine stătătoare, restul fiind scris mult mai tîrziu. Tema întregului dialog rămîne însă „dreptatea" sau „viața dreaptă", și de asemenea întrebarea dacă e înțelept să recomanzi celor care își doresc fericirea să tindă spre o viață dreaptă; astfel Platon ajunge să propună soluții majore în privința modului în care trebuie organizată societatea (vezi capitolul 9). Tot

aici, întîlnim și prima expunere completă a concepției sale despre natura cunoașterii și despre metoda filozofică.

Nu s-a ajuns la nici un consens în privința datei la care a fost scris *Cratylos*, dialog dedicat filozofiei limbajului; dar cel mai probabil ar fi să-l situăm undeva în perioada de mijloc, tocmai discutată. Celelalte dialoguri, pînă la *Legi* — ultima lucrare a lui Platon — tind să se distanțeze de Socrate, în măsura în care acesta este purtătorul de cuvînt al concepțiilor platoniciene; de multe ori chiar, nici nu mai ia parte la discuții, deși în *Philebos*, contrar acestei tendințe, ocupă din nou rolul principal. În *Parmenide*, tînărul Socrate îl întîlnește pe distinsul filozof eleat din vechea generație împreună cu discipolul său Zenon și, luînd apărarea Teoriei platoniciene a Ideilor într-o manieră cu totul naivă, este aspru criticat; răspunde însă la rîndul lui cu cîteva critici convingătoare la adresa sistemului lui Parmenide. Este firesc să considerăm acest dialog ca pe o introducere pentru grupul din care fac parte *Theaitetos*, *Sofistul* și *Omul politic*. Sînt discutate aici cu acribie dificultăți ale primelor doctrine socratice și platonice și are loc o tentativă de reconciliere cu concepțiile lui Protagoras, Heraclit și în primul rînd cu eleații. Platon se cufundă astfel în ape foarte adînci, unde, pe întinsul acestei mici cărți, nu ne va fi cu putință să-l urmăm. Metoda filozofică preferată de Platon, dialectica, este dezvoltată în continuare și sînt introduse noi demersuri, numite „reunire" și „diviziune" (vezi

pag. 82), care sînt explicate și ilustrate pe larg. Principala temă a *Omului politic* este de a expune teoria politică a lui Platon, formînd astfel o punte de legătură între *Republica* și *Legi*.

Savanții nu cad de acord în privința măsurii în care Platon a modificat sau a abandonat chiar Teoria Ideilor în urma criticilor aduse în *Parmenide* (vezi pag. 64–65). Este cel mai prudent să spunem că nu a abandonat-o, dar că s-a străduit să o păstreze printr-o expunere mai atentă și prin reformulare, la fel cum a făcut în cazul doctrinei lui Socrate despre relația dintre cunoaștere și virtute. Unul din subiectele de dispută este dacă *Timaios*, în care Teoria Ideilor apare în forma ei inițială, a fost scris, așa cum se crede îndeobște, spre sfîrșitul vieții lui Platon, sau dacă este încadrabil mai degrabă în perioada de mijloc. În orice caz, există fragmente în *Omul politic* (258 d, e) și în *Philebos* (61d, e) care sînt exprimate în limbajul acestei teorii.

Timaios este o lucrare de cosmologie, care a anexat și dialogul *Critias*, un fragment neterminat despre insula dispărută Atlantida, a cărei cucerire de către un stat atenian timpuriu guvernat în spiritul idealurilor platoniciene urma să fie subiectul principal al dialogului. Planul orașului și organizarea administrativă a Atlantidei sînt descrise cu fermecătoare amănunțime. *Philebos*, un dialog scris cu siguranță tîrziu, revine la valoarea opusă a plăcerii și rațiunii ca părți componente ale vieții bune; iar pe parcursul discuției ajunge la expunerea

metodei dialectice și la problema „Unului și Multiplului". În cele din urmă, *Legi*, lucrarea cea mai lungă, dar probabil nerevizuită, expune în detaliu structura legislativă a statului ideal, într-un mod oarecum diferit de cel din *Republica*, în sensul (anticipat în *Omul politic*) al unei aplicabilități sporite.

4

A-l înțelege pe Platon

După această inevitabilă scurtă privire de ansamblu asupra formării lui Platon, ne putem permite să privim ideile sale mai de aproape. Există însă un pericol. Oricine citește unul din dialogurile de început va avea impresia că Platon este un scriitor foarte lesne de înțeles; și e adevărat, a-l citi este o mare plăcere. Acesta este unul din motivele pentru care atît de mulți încă îl mai citesc. Așadar, dificultatea de a-l înțelege realmente poate să nu fie evidentă la început. Problema nu constă în faptul că forma în care scrie este dialogul, astfel încît concepțiile cărora le dă glas prin personajele sale nu trebuie neapărat să fie ale sale. Dialogurile pot fi foarte clare; nu există nici o dificultate, bunăoară, în a le înțelege pe cele ale lui Berkeley sau Hume. Nici în faptul că Socrate, personajul principal al tuturor dialogurilor de tinerețe, nu este de obicei dornic să-și exprime propriile opinii (pe care Platon, putem presupune, ar fi vrut ca noi să le acceptăm) și preferă mai degrabă să le reducă pe cele ale altora la absurd. Principala dificultate este aceea a situării lui Platon în timp: el a apărut în perioada de început a filozofiei — așa cum înțe-

legem noi termenul astăzi — (ceea ce nu se poate spune, cu excepția lui Socrate, despre predecesorii lui); și de aceea a fost nevoit să inventeze metoda și terminologia pe măsură ce înainta. Nu e deci de mirare că nu a ajuns dintr-o dată, sau uneori chiar deloc la claritate asupra problemelor pe care le-a pus.

Există un stil de a-l interpreta pe Platon, practicat de mulți comentatori moderni, care se desfășoară după cum urmează. Mai întîi ei se referă la un anumit pasaj din dialoguri a căror semnificație nu este întru totul clară. Apoi, propun diferite versiuni în engleza modernă referitoare la ceea ce Platon ar fi vrut să spună și trag concluzii din fiecare versiune cu care, cred ei, Platon ar fi fost de acord în caz că asta ar fi vrut să spună. Dacă aceste concluzii sînt absurde sau inconsistente, comentatorii, în funcție de temperamentul lor, fie îl vor desființa ca fiind un filozof prost, fie vor conchide că, atîta vreme cît nu este un filozof prost, pesemne că vroia să spună altceva.

Deși metoda nu e foarte diferită de strategia folosită de Socrate împotriva adversarilor săi, ea nu e corectă deoarece Platon nu este prezent ca să ne dea socoteală; oricum, este o metodă îndoielnică de a ajunge la ceea ce a vrut el să spună. Este mult mai sigur să nu-i atribuim lui Platon nici o propoziție care nu poate fi tradusă în greacă, limba în care el a gîndit. Altminteri, o propoziție nu poate să fi fost gîndită de el. Este un handicap să scrii o carte scurtă despre Platon în engleză și s-ar

putea să descopăr că eu însumi am făcut greșeala pe care tocmai am condamnat-o. Tot ce putem face pentru a ne situa pe un teren ferm, atunci cînd propriile lui cuvinte sînt neclare sau ambigue, este să ne imaginăm că îl avem ca interlocutor, că îi punem întrebări în greacă, și apoi să speculăm în privința felului în care el ar răspunde în greacă. Dacă urmăm această metodă, vom descoperi că multe din distincțiile asupra cărora dorim pe bună dreptate să insistăm, ca filozofi moderni, nu îl interesau.

Dacă vrem să știm ce *ar fi spus* Platon, dacă ar fi trăit acum și i-ar fi citit pe Hume, Kant, Carnap, Wittgenstein etc., despre probleme pe care poți să le pui numai dacă introduci aceste distincții, putem să ne imaginăm, dacă dorim, că l-am învăța engleza filozofică modernă și să speculăm apoi în privința răspunsurilor pe care ni le-ar da atunci; dar nu va fi decît o speculație (oricît de util ne-ar fi ca antrenament filozofic) și în nici un caz nu va putea conta ca interpretare a concepțiilor sale așa cum apar ele în dialoguri. Tot ce putem face este să reflectăm asupra acestor concepții și asupra traseului istoriei filozofiei ce a urmat și să ne dăm seama ce anume a fost preluat și *transformat* de alți filozofi. Sînt multe asemănări izbitoare între afirmațiile lui Platon și cele ale gînditorilor care i-au urmat, chiar printre cei care nu sînt numiți platonicieni; aproape toți filozofii îi datorează enorm. Iată de ce putem găsi adeseori, citindu-l pe

Platon, germenul unei idei mai tîrzii. Dar foarte rar întîlnim mai mult decît un germen.

Gînditorii mai tîrzii care recunosc influența lui Platon, sau care, dimpotrivă, reacționează negativ față de el, îi atribuie adesea concepții la care au ajuns citindu-i opera; este însă un joc periculos. Aristotel l-a jucat (mai justificat probabil decît majoritatea celorlalți, întrucît l-a cunoscut pe Platon personal și i-a fost elev). Așa au făcut neoplatonicienii în Antichitatea tîrzie, propriii noștri platonicieni de la Cambridge în secolul al XVII-lea, apoi Hegel, precum și alți filozofi romantici în secolul al XIX-lea. Și tot astfel fac unii filozofi moderni ai matematicii. Nu este cîtuși de puțin clar dacă Platon a fost un „platonician", în vreunul din aceste sensuri. Problema se acutizează și prin faptul că, deși gîndirea sa constituie o unitate remarcabilă, ea prezintă totuși aspecte foarte diferite, pe care le-au sesizat diferiți discipoli.

Să personificăm acum două din cele mai importante aspecte și să ne imaginăm că am vorbi nu de una, ci de două persoane. (Ceea ce *ar fi* o imagine justă, dacă am compara pe unii exegeți cu alții). Voi numi aceste două personaje Paton și Laton. Paton este un adept a ceea ce Aldous Huxley a numit „filozofia perenă". El crede într-o diferență radicală, de gen, între spiritual și material, între sufletul nemuritor și trupul perisabil, lumea Ideilor eterne și „lumea materiei și a simțurilor", cum a numit-o Newman; și investește această diferență cu semnificație morală. Adevărurile eterne sînt

totodată valori eterne, și datoria sufletului în călătoria sa ciclică de o mie de ani este să tindă către ele și să scape de contaminarea cărnii. Aceste reprezentări fac din Platon un moralist sever și ascetic ca acela pe care îl vedem în fresca lui Rafael de la Vatican; s-ar fi simțit în largul lui într-o mînăstire budistă Zen, sau chiar în Egipt, alături de părinții deșertului.

Laton pare cu totul altfel la prima vedere. Îl interesează știința, mai ales matematica, și prin urmare logica și filozofia limbajului. El l-a învățat pe Aristotel și l-a îndrumat să devină cel mai mare logician din lume și un bun biolog. El a învățat de la Socrate să pună întrebări insistente cum ar fi „Ce este dreptatea?“ sau „Ce înseamnă Drept?“ — întrebări al căror răspuns ar trebui să fie o definiție — și să supună apoi răspunsurile date unei examinări critice, folosind tehnici logice, conceptuale și lingvistice inventate de el sau de Socrate. E, aidoma lui Socrate, un demascator al pretențiilor intelectuale care nu se întemeiază pe înțelegerea reală a celor spuse; dar, în același timp, ne încurajează să credem că dacă *am putea* înțelege, rațiunea ne-ar furniza răspunsuri la întrebările care ne frămîntă. Această moșire intelectuală[1], adică desprinderea rodului autentic al minții de cel înșelător, face ca numele de „Laton“ să fie adecvat, întrucît Latona era, la vechii greci, zeița nașterii,

[1] maieutica (*n. t.*)

și Socrate pretinde în *Theaitetos* să fi învățat această artă de la mama sa care era moașă (149a).

Cele două personaje sînt foarte diferite; de aceea nu trebuie să ne surprindă faptul că patonicienii și latonicienii au produs imagini diferite ale lui Platon. Cititorii lui vor fi întotdeauna tentați să rețină acele idei pe care le consideră ei potrivite și să le neglijeze pe celelalte. Voi încerca să nu fac asta în această carte; e însă foarte greu. Aș da un sfat oricui dorește să-l înțeleagă pe Platon: îngăduiți-i ca uneori să nu fie clar. Sînt multe întrebări filozofice care încă nu existau pe timpul lui Platon. Fără îndoială, dacă ar fi fost lămurit întru totul asupra unor probleme, ar fi dat un răspuns clar acestor întrebări. Dar nu o face; și este mai corect din punct de vedere istoric să nu-i impunem cu forța un răspuns sau altul, ci mai degrabă să lăsăm întrebările fără răspuns, ceea ce înseamnă să lăsăm doctrina sa incertă asupra cîtorva puncte. E de la sine înțeles că Platon era capabil să facă distincții foarte clare și precise, cum a și făcut adesea, și pentru prima oară în filozofie asta a dus la un efect bun. Nu a făcut însă toate distincțiile necesare; ar fi o cerință prea mare pentru cineva care a creat un domeniu de cercetare cu totul nou.

Putem ilustra acest punct de vedere, anticipînd unele probleme de care ne vom ocupa mai tîrziu, cu modul în care Platon tratează căutarea de definiții la Socrate. Cînd Socrate pune întrebări cum ar fi: „Ce este dreptatea?“ sau „Ce este Drept?“,

avem de-a face cu cel puțin trei lucruri pe care, presupunem, ar dori să le afle. Dorește oare o definiție a cuvîntului sau a obiectului; și dacă dorește una a obiectului, a cărui gen de obiect — a unuia pe care îl putem întîlni în lumea aceasta, sau a unuia care ne este accesibil numai mental? Să încercăm să construim un mic dialog pentru a lămuri această problemă, fără a-i atribui lui Platon nimic care să nu poată fi exprimat în limba greacă.

STRĂINUL ENGLEZ Cînd Socrate spune în *Theaitetos* (147c) că lutul este pămînt amestecat cu apă, spune ce anume înseamnă *cuvîntul* „lut"?

PLATON Da, desigur. Și *ce anume* înseamnă cuvîntul, lucrul numit lut, este ceea ce trebuie să poți defini pentru a arăta că știi ce este lutul. După cum spunea Socrate, „Sau crezi că poate înțelege numele unui lucru cineva care nu știe ce este acel lucru?" (147b)

S.E. Dar ce este acest lut pe care trebuie să-l cunoască? Este cel care-ți murdărește încălțările?

P. Cum poți crede că gîndesc astfel? Găsim numai *bucăți particulare* de lut pe încălțări, pe care le poți atinge și vedea, dar nu cunoaște în sensul pe care îl urmăresc eu. Eu urmăresc să aflu ceea ce este lutul în sine, și nu bucățile particulare de lut. În *Parmenide* l-am făcut pe Socrate să-și dea în cele din urmă seama că, pînă și în cazul unui lucru atît de banal cum e lutul, trebuie cunoscut Lutul-în-sine pentru a afla ce anume este lutul (130c).

S.E. Deci cînd Socrate spune că lutul este pămînt amestecat cu apă, definește un cuvînt sau un lucru?

P. Nu văd nici o diferență. A defini cuvîntul înseamnă a spune ce este lucrul pe care îl desemnează. Dar acest lucru nu este ceea ce ne murdărește încălțările; ci este ceea ce se află în minte, atunci cînd ne gîndim la lut.

S.E. Poate că am putea lămuri problema întrebîndu-te dacă definiția lui Socrate este de tipul celei pe care o găsim într-un dicționar. Un dicționar este o colecție de definiții cum e prima pe care tu sau discipolii tăi ați alcătuit-o, care acum e socotită ca făcînd parte din scrierile tale și se intitulează *Definiții*. Avem în ziua de azi dicționare foarte mari; cel mai mare este editat la Oxford și definește „lut" ca „amestec de particule foarte fine de piatră cu apă" (după cum vezi, ne place să fim foarte preciși). Alte definiții din dicționarul Oxford, foarte asemănătoare celor din *Definițiile* tale, sînt: „seară: partea cea mai tîrzie a zilei, sau sfîrșitul ei" (cf. 411b); „vînt: aer în mișcare...de obicei paralel cu suprafața solului" (cf. 411c). Ți se va părea cunoscută și definiția asta: „cerc: o figură plană...mărginită de o...circumferință, situată, pe tot întinsul ei, la egală distanță de un punct interior, numit centru"; se găsește cel puțin ceva foarte asemănător în celebra *Scrisoare a șaptea* atribuită ție (342b).

P. Dicționarul tău pare să urmărească același tip de lucruri care mă interesează și pe mine, anume

expuneri în cuvinte a ceea ce înseamnă alte cuvinte; și firește, ceea ce înseamnă ele sînt Idei.

Fără să mai lungim dialogul, putem spune, cred, că pur și simplu nu are rost să-i punem lui Platon întrebarea „Definești cuvinte sau lucruri?", întrucît el nu va înțelege ce îl întrebăm. În general, nu este foarte clar și constituie o problemă, chiar pentru filozofii de astăzi, dacă metafizica, logica și lingvistica sînt discipline distincte (nu vom obține un răspuns răspicat nici de la un pozitivist ca Rudolf Carnap, nici de la un idealist cum e F. H. Bradley); și de aceea nu trebuie să ne mire faptul că Platon nu ne poate spune ce anume face. Dar în cele ce urmează vom avea posibilitatea să lămurim în mai mare măsură o altă întrebare, și anume de ce îi era greu să facă distincția dintre definițiile cuvintelor și cele ale lucrurilor.

5

Cunoașterea lucrurilor

Unul din principalele îndemnuri ale lui Platon către metafizică este mulțimea de probleme privitoare la cunoaștere la care credea că trebuie să dea un răspuns. Primul lucru care trebuie lămurit, pentru a-i înțelege greutățile, este de a răspunde la întrebarea: „Ce credea Platon că este obiectul cunoașterii (adică, *ce* se cunoaște)?" Dacă prima dintre aceste expresii nu e lesne de tradus în greacă, cea din urmă este; și este întru totul corect în greacă, ba chiar sună destul de firesc și în limbile moderne, să spui: „Eu cunosc ceva". „Omul care cunoaște, cunoaște ceva sau nimic?" întreabă Socrate în *Republica*; și, odată obținut răspunsul previzibil, că omul cunoaște ceva anume, Socrate deduce următorul răspuns, cum că acest ceva este o entitate, un obiect existent (476e).

După cum vom vedea, Platon nu face o distincție clară între *ceea ce există* și *ceea ce este adevărat* (cel puțin în prima parte a operei sale; distincția este menționată abia în *Timaios* (29c)), ceea ce poate fi o sursă suplimentară de confuzie. E doar un pas de la ideea corectă potrivit căreia ceea ce este cunoscut trebuie să fie adevărat, la ideea greșită

că ceea ce este cunoscut trebuie să existe. Dacă vorbim astfel despre un obiect al cunoașterii, presupunem implicit că această cunoaștere este un fel de relație între două lucruri: subiectul cunoscător, adică persoana care cunoaște, sau mintea sa, facultatea sa de cunoaștere, și un obiect, care este lucrul cunoscut, ceea ce persoana cunoaște. Ne putem reprezenta această relație ca pe cea dintre noi (sau ochii noștri) și o pasăre, atunci cînd o privim. Chiar dacă acest fel de a concepe cunoașterea ne e foarte la îndemînă, el poate duce la o mulțime de probleme.

Odată pusă întrebarea „Care anume este lucrul pe care îl cunoaștem?", este de așteptat ca un filozof modern să răspundă „Adevărul unei propoziții" sau, mai simplu, „Faptul că (de exemplu) cinci este un număr prim", sau „Faptul că porcii nu zboară". Pentru aceia dintre noi care vorbesc în acești termeni, statutul „lucrurilor cunoscute", numite adevăruri sau propoziții, care au pus pe gînduri mulți filozofi moderni, va fi extrem de neclar; nu acesta este însă cazul lui Platon, întrucît el nu a privit astfel problema. Dacă ar fi privit-o așa, ar fi fost mai puțin tentat să „ipostazieze", sau să „reifice" (cum spun specialiștii) obiectele cunoașterii (adică să presupună că ele ar fi lucruri existente); căci, chiar dacă unii filozofi au postulat că în lume există entități numite „propoziții", e destul de greu de acceptat asta.

Putem observa că probleme de tipul celor platoniciene apar chiar și atunci cînd concepem cu-

noașterea ca pe ceva care se exprimă în propoziții. Oricînd facem o afirmație, o facem *despre* ceva (despre subiectul ei). În *Sofistul*, Străinul din Elea spune: „Iar nefiind despre nimeni, nici nu putea fi vorbire în vreun fel. Am arătat într-adevăr că e cu neputință ca vorbirea să nu poarte asupra nimănui" (263c). Acest adevăr ne este cunoscut și din disputele moderne. Apar însă probleme în cazul afirmațiilor cu subiecte abstracte, cum ar fi „Cercul este o figură geometrică plană etc." Această afirmație nu se referă la un cerc particular și nici măcar la o anumită categorie de cercuri; dar pînă cînd nu putem identifica la ce anume se referă persoana care face afirmația, cum putem fi siguri că se referă într-adevăr la ceva?

Platon însă nu era atras de o viziune propozițională asupra cunoașterii. Ceea ce se datora parțial unor anumite trăsături ale idiomului grec care, în combinație cu alte capcane, l-au determinat să postuleze, ca fiind obiecte ale cunoașterii, Idei existente într-un plan etern, iar acestea nu sînt propoziții, ci *lucruri*. Voi folosi cuvîntul „Idee" cu „I" mare, pentru a traduce „*idéa*" și „*eidos*" (uneori tradus și prin „Formă") platoniciene; dar trebuie știut că el înțelegea prin acestea un fel de obiect independent de minte, pe care mintea poate să-l cunoască, și nu ceva pur mental (care există numai în minte).

Prima trăsătură a idiomului grec care poate să-l fi indus în eroare pe Platon este următoarea. Limba greacă are tendința de a pune ceea ce pare a fi complement direct după verbele de cunoaștere. Se

spune, adesea chiar dacă nu totdeauna, „*Te* știu, cine ești". Dialogurile sînt pline de exemple de astfel de construcții. Pornind de la această posibilitate, lui Platon îi era la îndemînă să conceapă cunoașterea ca pe o relație între un subiect cunoscător și un *lucru*, lucru care nu este o propoziție ci mai degrabă ceea ce este desemnat de subiectul propoziției introduse prin „că" sau al întrebării indirecte, ca în „Îl știu pe Menon, cine este el", sau „Îl știu pe Menon, că este bogat" sau „dacă este bogat".

Sînt cazuri în care este perfect normală și corectă folosirea lui „a ști" cu un complement direct. Putem ști povești și putem ști geometrie, de exemplu. Cu alte verbe înrudite este chiar mai ușor. „A înțelege", nu însă și „a ști" , este folosit chiar în limbile moderne într-un mod care poate, în anumite contexte, să cuprindă sensul limbii grecești a lui Platon; bunăoară în „El înțelege dreptatea (ce este ea)"; în plus, cel mai uzual cuvînt folosit în greacă pentru „a înțelege" este totodată termenul favorit al lui Platon pentru „a ști". Din moment ce putem spune totodată că înțelegem *cuvîntul* „drept", se explică în parte și dificultatea lui Platon, înainte amintită, de a face distincție între definițiile cuvintelor și definițiile lucrurilor.

Platon însă folosește mai degrabă un model diferit de acestea, la fel de firesc în engleză ca și în greacă: modelul a ceea ce adesea este numit acum „cunoaștere prin familiarizare". A devenit curentă în zilele noastre deosebirea dintre tipul de

cunoaștere exprimat prin „*savoir*“, „*wissen*“ și „*scire*“ și cel exprimat prin „*connaître*“, „*kennen*“ și „*cognoscere*“ („Știu că porcii nu pot să zboare“ diferit de „Îl cunosc pe Menon“ și „Cunosc Atena“). În mod semnificativ, deși greaca are un cuvînt etimologic înrudit cu al doilea grup de verbe pentru a exprima acțiunea de a cunoaște, nu îl folosește pentru a face această distincție, dar acceptă folosirea sa atît cu complemente directe, cît și cu propoziții introduse prin „că“ sau cu ambele, combinate („Îl știu pe Menon, că este bogat“), sau în construcția participială cu același sens („Îl știu pe Menon, ca fiind bogat“); într-un mod asemănător este folosit și verbul înrudit cu „*wissen*“. Cel din urmă este înrudit, precum „*idéa*“ și „*eidos*“, cu cuvîntul grec și cel latin pentru „a vedea“, astfel încît pentru Platon este și mai firesc să își închipuie cunoașterea ca fiind o familiarizare nemijlocită cu un obiect sau cu un lucru, un fel de vedere mentală. Așadar Platon, cînd dorește să spună ceva despre alte tipuri de cunoaștere, recurge adesea la modelul cunoașterii prin familiarizare. Tocmai am dat ca exemplu modul în care îl aplică la începutul lui *Menon*. Spre sfîrșitul dialogului îl folosește din nou pentru a explica diferența dintre cunoaștere și presupunerea adevărată cu ajutorul întrebării, ce înseamnă să știi drumul spre Larissa și nu doar să ai opinii despre el (71b, 97a). Platon expune aici o teorie a cunoașterii care să fie valabilă pentru toate tipurile de cunoaștere;

o ilustrează însă printr-un caz de cunoaștere prin familiarizare cu un obiect fizic, și anume un drum.

Tendința limbii grecești, despre care tocmai am vorbit, poate să-l fi determinat în parte pe Platon să postuleze un *lucru,* sau o *entitate* astfel încît cunoașterea să fie o relație între noi și acest lucru, și să conceapă această entitate ca fiind întrucîtva *asemenea* lui Menon, sau Atenei, sau drumului spre Larissa, pe care le cunoaștem în sensul cu totul obișnuit de a fi familiarizați cu ele, și totuși într-un mod misterios cumva *diferită* de ele. Ele nu pot fi asemănătoare, deoarece cunoașterea trebuie să fie cunoaștere a ceea ce este adevărat și, pe deasupra (considera Platon), a ceea ce este în mod cert și statornic adevărat. Deoarece în greacă cuvîntul pentru „adevărat" are uneori sensul de „real" (vezi pag. 68) și întrucît nu putem ști ce este fals, Platon a considerat că ceea ce cunoaștem trebuie să fie și real. Dacă admitem, o dată cu el, că nu putem cunoaște cu adevărat un lucru pînă ce nu avem temeiuri să fim siguri de acel lucru, singurele admise la rangul de obiecte ale cunoașterii în sens deplin trebuie să fie lucruri care să nu fie pur și simplu reale, ci *în mod necesar* reale, și prin urmare eterne și indestructibile. Cunoașterea pe care o avem despre alt tip de lucruri (de exemplu, lucrurile pe care le vedem și le atingem) nu este o cunoaștere autentică.

În căutarea unei cunoașteri reale Platon și-a dorit acel tip de certitudine care caracterizează adevărurile matematice; fiindcă se referea însă la

lucruri și nu la adevăruri, acele lucruri trebuiau să fie în mod necesar existente. Privit în această lumină, nici chiar drumul spre Larissa nu intră, de fapt, în această categorie (ar fi putut să se surpe, cum se întîmplă uneori în Grecia).

Și Platon mai putea cădea în alte capcane lingvistice. Greaca nu are termeni diferiți pentru „cuvînt" și „nume". De aceea era foarte ușor ca Platon să creadă că un cuvînt cum ar fi „om" își dobîndește semnificația la fel ca un nume propriu, „Menon" bunăoară — prin aceea că există un obiect care să poarte acest nume (Ideea de Om). Asta a fost numit „Fido" — teoria Fido a semnificației: concepție potrivit căreia, pentru ca un cuvînt să aibă semnificație, trebuie să existe o entitate față de care el să se situeze în aceeași relație în care numele „Fido" se află față de cîinele Fido.

O altă capcană este ușurința cu care greaca formează substantive abstracte adăugînd articolul definit adjectivului neutru. Și noi mai facem asta (influențați de Platon) cînd spunem „Dreptatea și Binele"[1] (numele unei cărți de etică a lui David Ross); dar nu este ceva firesc în engleză. Forma a devenit foarte utilizată în retorica politică și nu numai, din vremea lui Platon, așa cum se poate vedea citind aproape oricare din discursurile lui Tucidide. Acolo unde ar trebui să vorbim despre cunoașterea a ceea ce este dreptatea, sau despre ce înseamnă „drept", este ușor să vorbim în greacă,

[1] titlul original al cărții lui David Ross: „The Right and the Good" (*n. t.*).

datorită factorilor menționați mai înainte, despre cunoașterea Dreptății, ștergînd astfel distincția dintre aceste lucruri care pot fi diferite. Și de aici nu mai este decît un pas pînă la a spune, așa cum Platon a fost tentat să spună, că Dreptatea pe care o cunoaștem noi este un lucru real și în mod necesar existent, care are toate însușirile dreptății (căci dacă Dreptatea nu este dreptate, ce este ea atunci?).

Această concepție, potrivit căreia Ideile însele au proprietățile lucrurilor ale căror Idei sînt, este cunoscută de savanți ca doctrina *autopredicației*, sau, altfel spus, a *Ideilor paradigmatice*. Noțiunea de Idee ca paradigmă sau exemplu ideal al calității în discuție apare la Platon deja în *Euthyphron* (6e), și putem lesne vedea cît de seducătoare este. Fără îndoială, tentația exercitată de această posibilitate a limbii grecești de a exprima substantive abstracte a fost sporită de una și mai veche — personificarea. Furiile răzbunătoare ale lui Eschil preziceau batjocoritor că, dacă ar înceta să-și facă datoria, lumea ar spune: „O, Dreptate! O, tronuri ale Eriniilor!" Și desigur, zeița Dreptății trebuie să fie întotdeauna dreaptă, așa cum statuia Justiției cu balanța în mînă, de pe acoperișurile tribunalelor londoneze, este întotdeauna dreaptă.

Platon recunoaște, potrivit spuselor sale, că autopredicația duce la aporie. În *Parmenide* (132) el prezintă faimosul argument „al celui de-al treilea om". Adică, pentru a simplifica puțin: dacă ceva este om numai atunci cînd se aseamănă cu Ideea de Om, și dacă lucrurile se aseamănă numai atunci

cînd au o caracteristică comună, pentru care Ideea este exemplul perfect, nu trebuie atunci să existe un al treilea om, anume Ideea cu care atît primul cît și al doilea om (Ideea inițială) să se asemene pentru a se putea numi oameni; și nu vom avea nevoie de încă un al patrulea om pentru a explica asemănarea dintre aceștia trei; și tot așa *ad infinitum*?

Nu este cîtuși de puțin clar dacă această critică, fie în forma simplificată pe care am înfățișat-o eu, fie în celelalte forme în care apare la Platon și Aristotel, este validă și inevitabilă. Deci Platon nu trebuie poate blamat dacă n-a renunțat, în lumina acestui argument, la Teoria Ideilor; dar în același timp *este* totuși o greșeală să susții că pentru ca un cuvînt să aibă sens trebuie să existe cu orice preț entități la care să se raporteze. Dacă știm cum să folosim un cuvînt în vorbire și deci în comunicarea cu altcineva, înseamnă că are sens; iar a ști cum să-l folosim nu înseamnă a ști o fărîmă dintr-un adevăr etern al cărui nume este acel cuvînt, ci a ști regulile utilizării sale, și în special a ști ce anume vrea să spună cineva, care folosește acel cuvînt într-o propoziție, conform acestor reguli. A ști ce înseamnă „cerc" sau ce este un cerc echivalează cu a ști că ceea ce numim cerc este o anumită figură plană; și pentru a ști asta, nu trebuie să cunoaștem vreo entitate celestă.

Este greu (pentru mine în orice caz) să nu mă gîndesc că și un alt factor a făcut ca Platon să apuce pe această cale greșită. Unii oameni au o

plasticitate mentală mai vie decît alții; gîndesc în mai mare măsură în imagini. Cei cărora le lipsește această înzestrare găsesc adesea greu de înțeles gîndirea celor care o au. E limpede pentru oricine a citit figurile de stil și miturile care îi animă dialogurile că Platon se număra printre cei din urmă. Cînd vorbește despre „a vedea" aceste entități numite Idei, el vorbește despre ceva foarte apropiat de văzul literal al cărui organ este însă „ochiul sufletesc", cum e numit în *Republica* (533d). În alte locuri vorbește despre „a prinde" Idei. Ne-am obișnuit, din cauza folosirii frecvente a unor astfel de termeni în filozofie și în vorbirea curentă (împreună cu termeni tehnici cum ar fi „intuiție", care înseamnă, literal, „a vedea"), să îi considerăm ca pe niște metafore banale și demodate; cînd Platon spune „a privi", se traduce adesea cu „a examina", „a reflecta" sau ceva asemănător. Dar aceste expresii nu erau pentru Platon cîtuși de puțin metaforice. Iată un pasaj din *Phaidon*, care păstrează modul de exprimare vizual și tactil al lui Platon: „ ... sufletul, atunci cînd recurge la trup pentru a cerceta ceva, prin văz, auz sau oricare alt simț (...) este atunci tîrît de trup către ceea ce nu rămîne identic cu sine niciodată și (...), venind astfel în contact cu lucruri nestatornice și tulburi, este el însuși nestatornic, tulbure și amețit ca de beție. ... În schimb cînd cercetează lucrurile nemijlocit prin sine însuși sufletul ia calea către lumea unde tot ce este este pur, etern, nemuritor, fără schimbare. Și, fiind tot astfel și natura sa, se duce în

această lume ori de cîte ori rămîne în de sine însuși, ori de cîte ori îi este cu putință, și atunci rătăcirea lui ia sfîrșit și el rămîne acolo, neschimbat și identic cu sine, căci neschimbătoare și identice cu sine sînt și cele cu care vine în contact. Gîndire se numește experiența aceasta a sufletului" (79c,d).

Reiese cu claritate din astfel de pasaje, care sînt foarte frecvente în dialoguri, că Platon credea că diferența dintre vederea și simțul tactil obișnuite, pe de o parte, și vederea sufletului și atingerea Ideilor eterne, pe de alta, constă într-o diferență a obiectelor și organelor de simț, nu într-una referitoare la tipul relației dintre subiectul cunoscător și obiectul cunoscut. Cunoașterea sau înțelepciunea este un fel de vedere a sufletului — o viziune a Eternității.

Dar Platon nu credea că orice vedem sau atingem cu ajutorul minții duce la cunoaștere; căci a crede (în sensul de a avea opinii, de a presupune) este de asemenea o activitate mentală de același tip general, iar convingerile și presupunerile noastre pot fi false. Explicația firească a presupunerii false este, în acest context, vederea sau atingerea cu ajutorul sufletului a unor obiecte false, lucruri care „nu sînt". Și aici sistemul conceptual îl pune pe Platon într-o mare încurcătură, din care se pare că nu a mai putut ieși niciodată cu totul.

Problema apare datorită înțelegerii adevărului și a falsității presupunerilor ca proprietăți ale lucrului despre care e vorba. Platon folosește frecvent cuvintele pe care noi le traducem cu „adevărat" și

„fals" ca și cum nu ar fi nici o diferență între sensul în care vorbim despre o propoziție adevărată și cel în care e vorba despre un Vermeer autentic (ca opus unui Vermeer fals). Obiectul fals al presupunerii „nu este" ceea ce pretinde că este; iar Platon, deoarece inițial nu a făcut deosebirea între „este" care are sensul lui „există" (ca în „Imperiul Britanic nu mai este") și „este" care exprimă predicația (copula, ca în „El este înalt"), e pus în încurcătură în privința faptului dacă, atunci cînd avem presupuneri false, vedem, atingem sau spunem ceea ce „nu este", și dacă, prin urmare, atunci cînd facem acest lucru avem ceva în minte. Dar dacă nu avem nimic în minte, cum putem atunci să avem presupuneri? Concluzia pare a fi, în mod paradoxal, că nu putem avea presupuneri false.

Platon a moștenit aceste dificultăți de la eleați, cu care se luptă vitejește în *Theaitetos* și în *Sofistul*; dar începutul acestor dificultăți se găsește în *Republica*, unde ni se spune despre cunoaștere că se referă la ceea ce este, pe cînd presupunerea se referă la ceea ce este și la ceea ce nu este, iar necunoașterea la ceea ce nu este (477a). Concepția sa despre cunoaștere și presupunere ca tipuri de vedere mentală asupra obiectelor veritabile sau false i-a creat inevitabil aceste greutăți. Iar specialiștii nu cad de acord asupra măsurii în care, în cele din urmă, Platon le-a depășit.

Nu este clar nici dacă Platon a conceput totdeauna presupunerea ca pe un fel de vedere *mentală*; în *Republica*, „lucrurile la care se referă pre-

supunerea" sînt adesea, chiar dacă nu totdeauna, obiecte percepute de simțuri; de aceea, poate, el nu distingea cu claritate între a vedea un astfel de obiect cu ochii și a crede că el există. La vremea la care a fost scrisă *Republica,* el deosebea cunoașterea de presupunere făcînd deosebirea între obiectele lor (478a); dar mai devreme, în *Menon*, Platon vorbește ca și cum același lucru, drumul spre Larissa, ar putea fi obiectul atît al cunoașterii cît și al presupunerii. Diferența dintre ele constă în mai marea stabilitate a cunoașterii, asigurată de așa-numita „indicare a temeiului" pentru ceea ce cunoaștem (temeiul fiind, se înțelege, Ideea, și indicarea, definirea ei — 97a, vezi pag. 77). Ceea ce sugerează o definiție a cunoașterii care seamănă cu alta care pînă nu de mult era populară, dar și controversată: „cunoașterea este o presupunere adevărată și întemeiată rațional". Platon evidențiază mai tîrziu, în *Theaitetos*, dificultățile unei astfel de definiții; dar nu este sigur că ele l-au determinat în cele din urmă să renunțe la ea (201c și urm.).

Postulînd existența Ideilor ca entități eterne vizibile cu ajutorul minții, și de aceea pe deplin calificate ca obiecte ale cunoașterii, Platon a crezut că a rezolvat problema „Unului și Multiplului" care a preocupat filozofia încă de pe vremea primilor cosmologi. Chiar dacă adepții lui Heraclit aveau dreptate în privința lumii sensibile, deci chiar dacă lumea considerată ca atare ar fi o curgere universală, inaccesibilă rațiunii — tot am putea

să o gîndim, dacă am folosi nu simțurile, ci rațiunea. După cum spune în *Theaitetos*, „...desigur că nu în afecte se află cunoașterea, ci în concluzia asupra lor, căci posibilitatea de a prinde existența și adevărul se află, pe cît se pare, aici, în timp ce acolo nu se poate" (186d). Acest raționament ne pune în legătură cu Ideile eterne, care au, fiecare în parte, o unitate (Ideea unică Om în contrast cu mulțimea oamenilor particulari sau cu mulțimea diferitelor tipuri de oameni — nu este întotdeauna clar la care se referă). Și luate împreună, ele au de asemenea o unitate, prin faptul că toate participă la Ideea Binelui (vezi pag. 82). Ideile, prin urmare, posedă acea unitate perfectă, eternă și inalterabilă care lipsește obiectelor simțurilor, și de aceea Parmenide le contestă realitatea.

Odată ajuns atît de departe, Platon a fost poate tentat să caute pecetea cunoașterii în claritatea și caracterul distinct al obiectelor sale. „Dacă rezultatul vă va da o certitudine", spune el la un moment dat în *Phaidon*, „cercetarea voastră se va fi încheiat" (107b). Dacă — ar fi putut spune — putem discerne cu ochiul sufletului, cu claritate vreo Idee, nu este asta o probă că ea există și că avem cunoașterea ei? Dar Platon a rezistat, spre cinstea lui, acestei ispite, spre deosebire de Descartes. Nu s-a bizuit pe evidența în raport cu sine însăși a intuiției. Urmîndu-l pe Socrate, a insistat asupra cerinței de a întemeia cunoașterea, supunînd-o unei examinări riguroase; tocmai în această direcție ne vom îndrepta acum atenția.

6

Definiția, dialectica și binele

Așa cum am văzut, stătea în obiceiul lui Socrate să îi întrebe, pe cei care pretindeau că posedă cunoaștere, „Ce este...?“, unde spațiul gol este completat de cuvîntul referitor la lucrul despre care cei întrebați pretind că ar ști ceva (curajul, de exemplu, în cazul bravului soldat Laches). În dialogurile platoniciene timpurii acest lucru se întîmplă în mod constant. Ceea ce urmează întrebării este adesea un răspuns oferit de victimă, care mai apoi este supus unei examinări (*élenkhos*); cuvîntul grecesc înseamnă și „interogare“. Acest procedeu pornește de la nemulțumirea lui Socrate cu răspunsul dat, care e greșit. Asta se datorează de cele mai multe ori faptului că cel întrebat a dat unul sau mai multe exemple ale lucrului în discuție, în loc să spună care este trăsătura lor comună, în virtutea căreia pot fi exemple ale acestui lucru.

Astfel în *Menon*, unde virtutea este obiectul la care se referă întrebarea, Socrate caută „o calitate comună care le face să fie virtuți. Este bine ca cel care răspunde să arate ce este virtutea numai după ce s-a gîndit la această calitate“ (72c). Cuvîntul

tradus prin „calitate" este „*eídos*", care este termenul standard folosit mai tîrziu de Platon pentru „Idee"; nu este însă nevoie să ne întrebăm, poate Socrate însuși nu a făcut-o, dacă în acest stadiu Platon insistă asupra existenței reale și separate a Ideilor. Și nici nu este nevoie să ne întrebăm dacă Platon făcea distincție între greșeala de a oferi *tipuri* de virtuți în locul unei definiții a virtuții și aceea de a da *exemple particulare* ale virtuții; interpretarea de mai înainte se potrivește multor pasaje. Cel puțin putem spune că Socrate caută un anumit tip de definiție (după cum am văzut, nu merită să ne întrebăm dacă este o definiție a unui cuvînt sau a unui lucru); și Aristotel îi acordă, în mai mare măsură decît lui Platon, meritul de a fi făcut acest demers.

Am spus „merit"; dar de curînd, lui Socrate i s-a reproșat tocmai că ar căuta definiții, fiind chiar acuzat de a fi comis prin aceasta o „eroare socratică". Sînt aici două linii de atac care trebuie deosebite. Prima se referă la faptul că cuvintele au o multitudine de utilizări cu diferite nuanțe și că este o greșeală să presupunem că va exista întotdeauna *un* element comun, anume *semnificația* unui cuvînt („joc", de exemplu), indiferent de context. Poate fi doar o „asemănare de familie" între diferitele lucruri numite joc: gîndiți-vă, de exemplu, la ruletă, la turneul de șah și la jocul „de-a avionul" și întrebați-vă care anume este trăsătura pe care o au în comun cu toate celelalte jocuri și pe care alte lucruri decît jocurile nu o au.

Fără a mai analiza această critică în amănunțime, se poate arăta că nu este una foarte vătămătoare pentru demersul principal al lui Socrate. Admițînd că se poate întîmpla să nu găsim nici un element comun, e totuși important să căutăm să înțelegem ceea ce spunem, în special în cazul unei argumentații; căci, dacă nu înțelegem ce anume spunem, nu vom ști care pași ai argumentației sînt valizi și care nu. Este posibil ca înțelegerea noastră să nu poată fi cuprinsă în definiții șablon, cîte una pentru fiecare cuvînt, dar nu asta îi interesa pe Socrate și pe Platon. Ei erau obișnuiți cu fenomenul ambiguității, și chiar dacă lucrurile sînt mai complicate decît au crezut ei, asta nu diminuează importanța înțelegerii.

A doua linie de atac ar fi mai ofensivă dacă ar putea fi susținută. „*Înainte* să încercăm să definim un cuvînt", se poate spune, „trebuie, într-un anumit sens, să știm să-l folosim. Trebuie *fie* să putem da exemple de folosire corectă a cuvîntului, *fie* să putem explica semnificația lui în cuvinte. Dacă nu putem face nici unul din aceste lucruri, nu putem nici măcar începe. Recurgerea la exemple este însă o cale de pornire perfect legitimă, și Socrate greșește cînd o condamnă. Atunci cînd cuvîntul la care se referă întrebarea este din sfera moralei, demersul lui Socrate poate fi foarte primejdios. Știm bunăoară cu toții să ilustrăm curajul prin exemple, mulți dintre noi însă găsesc că este foarte greu să definească cuvîntul. Dacă Socrate ne întreabă ce este curajul, și noi nu-i putem da un răspuns care

să satisfacă criteriile lui riguroase, putem ajunge să credem că nu știm ce este curajul, sau să ne întrebăm dacă actele despre care credeam că sînt de curaj sînt de fapt astfel, sau să ne îndoim chiar că un astfel de lucru ar exista; ceea ce ar putea fi rău pentru caracterul nostru. Prin urmare, Socrate corupe într-adevăr tineretul."

În spatele acestei critici se află o teorie a semnificației care ar trebui expusă acum. Varianta ei modernă cea mai cunoscută sună astfel: „dacă limba este un mijloc de comunicare, trebuie nu numai să existe o concordanță a definițiilor dar, deși sună ciudat, și o concordanță a judecăților". Dumneavoastră și cu mine nu putem folosi un cuvînt în același sens cîtă vreme nu există anumite utilizări ale lui despre care sîntem amîndoi de acord că ar fi corecte; ceea ce implică un acord cel puțin asupra cîtorva probleme de conținut și nu numai verbale. Dacă, de exemplu, nu există lucruri în legătură cu care sîntem de acord că sînt porci, nu putem să folosim cuvîntul „porc" în același fel. Asta poate fi adevărat în privința anumitor categorii de cuvinte; că ar fi adevărat în privința tuturor cuvintelor nu s-a demonstrat încă. Și, în particular, este discutabil mai ales în cazul cuvintelor din sfera valorii. Nu este oare cu putință ca dumneavoastră și cu mine să fim în total dezacord în ceea ce privește modul în care trebuie să te porți, astfel încît să nu putem găsi *nici* o afirmație de tipul „ar trebui" cu care să putem fi de acord, și totuși să folosim cuvîntul „ar trebui" în același sens?

Dacă nu ne-am referi la același lucru folosind acest cuvînt, încercările de a da glas dezacordurilor noastre vor eșua; căci atunci cînd eu spun: „El ar trebui" și dumneavoastră spuneți: „El nu ar trebui", înseamnă pur și simplu că nu ne înțelegem.

Cu toate acestea nu e necesar să insistăm asupra acestui punct pentru a-l apăra pe Socrate. Pentru că ar putea de la bun început să accepte liniștit că avem o „presupunere corectă", sau cel puțin un consens, bun sau rău, asupra faptului că aceste sau acele acțiuni sînt curajoase și că asta ne permite să ne descurcăm destul de bine cu cuvîntul; dar mai departe, ar putea nega faptul că presupunerea corectă duce la cunoaștere (nu are certitudinea sau permanența necesară), spunînd apoi că ceea ce i-ar conferi presupunerii o calitate sporită ar putea fi o înțelegere mai profundă a ceea ce spunem. Dintr-o asemenea perspectivă critică, ceea ce se pune sub semnul întrebării este distincția socratico-platoniciană dintre cunoaștere și presupunere corectă. Fundamentul atacului este că presupunerea corectă (în grecește: *orthé doxá*, originea etimologică a cuvîntului „ortodoxie") e suficientă pentru omul drept.

Dacă atacul ar fi justificat, atunci probabil că ar fi trebuit să se renunțe la filozofie, pentru că filozofia a început mai ales prin insistența lui Socrate și Platon că presupunerea corectă nu este suficientă; ea este instabilă și incertă cîtă vreme nu este transformată în cunoaștere sigură prin „indicarea temeiului". Asta este ceea ce Socrate caută

drept răspuns la întrebările de tip „Ce este...?" Dacă am putea înțelege cuvintele folosite în formularea problemelor care ne tulbură, am putea apoi să continuăm găsindu-le soluții întemeiate. De fapt asta urmărește filozofia, și cei care susțin acest atac se dovedesc ei înșiși anti-filozofi precum atenienii care l-au condamnat pe Socrate la moarte folosind tocmai aceste argumente. Un mare filozof modern al matematicii, Gottlob Frege, spunea — și e un ecou al vorbelor lui Socrate — despre oamenii care susțin că definițiile sînt inutile în matematică: „Lipsește cu desăvîrșire precondiția pentru a învăța, indiferent ce — vreau să spun, cunoașterea faptului că nu știm."

Cînd lipsește această înțelegere profundă, consensul majorității este insuficient, ba chiar adesea (în special în perioade de incertitudine morală ca a lui Platon sau a noastră) o piedică. Să ne amintim că Euthyphron, într-un dialog care a fost ținta multor atacuri, este în *dezacord* cu restul familiei sale dacă își îndeplinește datoria religioasă reclamîndu-și tatăl pentru asasinarea unui servitor care omorîse un alt servitor. Dacă ar fi fost un caz real, fără îndoială s-ar fi produs disensiuni în întreaga cetate. În astfel de cazuri nu putem face apel la ortodoxie, ci trebuie să judecăm singuri, oricît am fi de atrași de confortul certitudinilor morale. Socrate și Platon încearcă să găsească o metodă aici, iar importanța contribuției lor la teoria și practica educației morale este, cum vom vedea, imensă.

Trebuie să ne întrebăm acum ce metodă filozofică propunea Platon pentru a răspunde întrebării socratice. Așa cum am văzut, respingea simpla claritate a unui raționament drept garanție a corectitudinii sale și nu avea să se sprijine nici pe asentimentul general. În schimb, cerea, pentru a răspunde acestei întrebări, ceea ce numea el „indicarea temeiului". Și răspunsul ar fi trebuit să aibă forma „[ceva] este...", adică să fie un fel de definiție. Este ceea ce Platon numea „un temei (*lógos*) de existență" a ceva. Fraza a fost adoptată de Aristotel și este strămoșul direct al expresiei moderne „definiție esențială". Dar cînd îl citești pe Platon este important să nu uiți că aici nu e vorba de altceva decît de un răspuns la întrebarea socratică „Ce este...?" Platon credea că lucrul despre care se punea întrebarea este o entitate etern existentă, o Idee, și că definirea este o descriere a acestei entități. Nu e sigur că Socrate credea la fel, dar e sigur că Aristotel nu credea. Cei care împărtășesc părerea lui Occam potrivit căreia astfel de entități nu trebuie să fie multiplicate mai mult decît e nevoie încearcă să infirme Ideile eterne și de sine stătătoare ale lui Platon, păstrînd însă cît mai mult cu putință din întreprinderea sa filozofică. Asta l-a motivat probabil pe Aristotel și este într-adevăr remarcabil cît de mult se poate păstra.

Metoda „examinării" a lui Socrate constă în a obține de la victimele sale răspunsuri la întrebări și în a le desființa apoi arătînd că ele sînt în contradicție cu alte opinii la care victimele nu vor să

renunțe. Adesea, acestea sînt puncte de vedere general acceptate. Un exemplu este prima definiție a „dreptății" sau „cinstei", discutată în *Republica*: „să spui adevărul și să dai îndărăt ceea ce ai primit" (331c). Această afirmație este respinsă deoarece ar avea drept consecință că, dacă cineva a împrumutat niște arme de la un prieten și acela a înnebunit între timp, ar fi drept sau cinstit să le dea înapoi.

Din nefericire există două feluri de a privi această argumentație, între care nu s-a făcut în general nici o deosebire, și oricum nu de către Platon. Vrea el să spună oare că trebuie respinsă orice definiție care contrazice opiniile celui care a formulat-o, sau cea care contrazice opinia general acceptată? Asta ne-ar sugera obiecția că opiniile pot fi greșite, nu însă și definițiile. Cu toate acestea, se consideră în general că Platon propune astfel o metodă de combatere a definițiilor invocate.

Ar fi fost pe un teren mai solid dacă spunea că trebuie respinsă orice definiție care se dovedește a fi în contrasens cu modul de folosire a limbajului de către vorbitorii nativi. Atunci argumentația ar fi continuat: „Oricine ar spune că actul de a da înapoi armele nebunului « nu e drept »; această opinie general acceptată nu e desigur *auto-contradictorie* indiferent dacă e *corectă* sau nu; deci definiția, care o face să fie contradictorie cu sine, trebuie să fie greșită." Dacă interpretăm astfel argumentația, atunci metoda este valabilă potrivit canoanelor obișnuite ale metodei științifice: a fost

avansată o ipoteză lingvistică despre sensul unui cuvînt și respinsă arătîndu-se că faptele care țin de limbaj nu se potrivesc cu ea. Am observat deja dificultatea de a atribui lui Platon o distincție clară (în măsura în care ea există) între investigațiile lingvistice sau logice asupra semnificației cuvintelor și investigațiile metafizice asupra lucrurilor pe care cuvintele le semnifică. Cu siguranță, el vorbește adeseori în al doilea mod și de aceea a fost greu pentru el să deosebească între opiniile oamenilor despre natura *lucrului* numit „dreptate" și abilitatea lor nativă de a folosi corect *cuvîntul* „drept".

Mai mult, e absolut evident că nu a reușit, așa cum nu reușesc încă mulți filozofi moderni, să facă o altă distincție. E vorba de distincția între opiniile de conținut referitoare la problemele moralei sau chiar ale faptelor, pe de o parte, și întrebări despre ce anume este dreptatea etc. (nu ne interesează acum dacă acestea din urmă sînt considerate întrebări despre limbă sau despre natura lucrurilor), pe de altă parte. Modul eronat în care Platon pune întrebările, de parcă ar cere o explicație a *existenței* lucrurilor, ne face, poate, să confundăm întrebările de conținut cu cele care țin de limbă. Pentru a reveni la un exemplu anterior, există o întrebare de conținut referitoare la lut, și anume, din ce se compune acesta de fapt (o întrebare al cărei răspuns se află punînd lutul într-o centrifugă; vor rezulta pămînt și apă). Mai este o întrebare, „Ce este lutul?", care poate fi privită,

așa cum am văzut, *fie* ca o întrebare referitoare la Ideea de Lut, *fie* ca una care se referă la cuvîntul „lut". În nici una dintre aceste interpretări nu este vorba de lut în sensul prozaic al lucrului care se adună pe cizmele cuiva sau ajunge în centrifugă. Dar este ușor să privești întrebarea despre Idee ca pe una cu mai mult conținut decît în realitate, ceea ce probabil că Platon a și făcut.

Mai ales în cazul întrebărilor care vizează moralitatea, este foarte ușor (oamenii încă o fac în mod constant) să confunzi întrebările despre folosirea corectă a cuvintelor cu întrebările de conținut legate de moralitate. Dacă întrebăm: „Ce este Dreptatea?", ne putem referi la o definiție a cuvîntului, a conceptului sau a Ideii platoniciene și, în cazul acesta, ar trebui poate să ne mulțumim cu răspunsul dat de Platon în *Republica* IV, „să faci ce este al tău și să nu te ocupi cu mai multe" (433a). Pe de altă parte, ne putem întreba care anume este datoria noastră; iar în acest caz ar trebui să ni se spună cum să trăim, adică să ni se ofere normele pe care Platon le prezintă în cealaltă parte a *Republicii*. Platon nu a fost poate atît de clar cum ar fi trebuit să fie, în privința diferenței dintre cele două tipuri de întrebări. Dar cel puțin el pare să fi perceput necesitatea ambelor întrebări.

Metoda examinării socratice este dezvoltată în continuare de Platon, care folosește cuvîntul „dialectică" pentru forma ei elaborată. Se spune uneori că metoda lui Platon s-a modificat, dar că el a folosit aceeași denumire, „dialectică", pentru

metoda pe care o prefera într-un moment sau altul. Este o exagerare; metoda lui a evoluat într-adevăr, dar a păstrat o asemănare vădită cu cea a lui Socrate. În *Republica* el spune:

„Dialectician — am zis — îl numești pe cel care percepe rațiunea esenței fiecărui lucru? Iar despre cel ce nu poate face aceasta, atîta vreme cît nu poate da seamă nici sieși, nici altuia, nu vei afirma că, în acea privință, înțelege ceva!

...La fel și despre Bine: cel care nu l-ar putea distinge cu ajutorul rațiunii, extrăgîndu-i ideea din toate celelalte și care nu ar trece, parcă luptînd, prin toate obiecțiile, silindu-se să obiecteze la rîndul său, conform cu esența și nu cu opinia, cel care n-ar trece prin toate acestea fără greș și cu rațiunea, acela nu va putea fi numit de către tine cunoscător al Binelui însuși; (ci, dacă va fi atins cumva vreun simulacru al Binelui, vei spune că prin opinie și nu prin știință a făcut-o)..." (534b,c)

Legătura cu metoda examinării socratice este evidentă. Și la fel de evidentă este și importanța separării a ceea ce definești de orice altceva, metodă care avea să fie cunoscută mai tîrziu sub numele de „diviziune", asupra căreia ni se atrage atenția deja în *Euthyphron* (12d), și care este atribuită de Xenofon lui Socrate.

În dialogurile mai tîrzii, metoda este dezvoltată în continuare, dar nu într-atîta încît să rupă cu sursa socratică, de la care Aristotel, care a preluat-o în bună măsură de la Platon, se inspiră și el. Dezvoltarea constă în primul rînd în prelucrarea

metodei propuse de Platon pentru a expune într-o formă sistematică definițiile date ca răspunsuri la întrebările lui Socrate. Această formă avea să se numească mai tîrziu „*definitio per genus et differentiam*"; pentru a spune ce anume este un lucru, trebuie mai întîi să numim genul lui, subsumîndu-l categoriei de lucruri în care s-a *reunit* tot ceea ce, în mod generic, îi seamănă, apoi genul trebuie *divizat* în specii, observînd ce anume le diferențiază pe fiecare, inclusiv lucrul în discuție. Această metodă a avut o influență covîrșitoare în biologie, de la Aristotel la Linné și mai departe. Exemple extrem de elaborate de aplicare a acestei metode sînt date de Platon în *Sofistul* și în *Omul politic*.

Înainte de a părăsi subiectul definiției trebuie să explicăm de ce ocupă Binele un loc atît de important în schema platoniciană. În *Republica* el numește ideea Binelui „cunoașterea supremă" (505a). Motivul este, în esență, simplu, dar întrucît nu a fost menționat explicit în opera care a rămas de la Platon, comentatorii nu l-au înțeles întotdeauna. Ideea oricărei categorii de lucruri (de exemplu, oameni) era gîndită de Platon ca un exemplar perfect (adică, în cel mai înalt grad bun) sau paradigmă a categoriei. Despre asta este vorba și în doctrina autopredicației despre care am mai vorbit. A ști ce anume este Omul nu înseamnă a ști ce este un oarecare soi de om de demult, ci mai degrabă ce este un om bun, desăvîrșit. În mod asemănător, a ști ce anume este Cercul înseamnă a ști ce este un cerc bun, perfect, și nu

doar ce este un cerc oarecare pe care un profesor neglijent l-ar putea desena pe tablă.

De aici rezultă că pentru a ști cu adevărat ce înseamnă un om sau un cerc, trebuie să știm ce înseamnă un om bun sau un cerc perfect; și că a cunoaște ființa oricărui lucru presupune cunoașterea desăvîrșirii sau perfecțiunii unui lucru bun din categoria dată, și (Platon ar fi adăugat) vice versa. Astfel, cunoașterea Binelui va cuprinde cunoașterea însușirilor sau perfecțiunilor fiecărei categorii de lucruri și, ca urmare, a naturii lor specifice. Acest tip de gîndire aduce după sine două confuzii. Prima este aceea între „om bun" în sensul de „exemplar tipic al categoriei *om*" și „om bun" în sensul de „om care posedă însușirile bune pretinse de oameni". Un om tipic nu este în mod necesar un om bun din punct de vedere moral. A doua confuzie constă în a crede că ceea ce înseamnă a fi un om bun sau un cerc bun este determinat de semnificația lui „bun" (de Ideea Binelui, cum ar fi spus Platon); de fapt, este determinat de criteriul binelui din cele două categorii de lucruri. Acestea sînt însă, după cum a remarcat Aristotel, diferite în ambele cazuri.

Cu toate acestea, Aristotel merge pe urmele lui Platon în găsirea unei legături foarte strînse între esența categoriei unui lucru și perfecțiunea acelui lucru, țel spre care tinde întreaga sa dezvoltare (în termeni aristotelici, între cauza formală și cea finală). Iar concepția lui Aristotel potrivit căreia putem explica orice prin scopul său, preluată și de

Platon, provine de la Anaxagoras care, conform unui fragment din *Phaidon* din care am citat mai înainte (97c), a sugerat că Spiritul ordonează lucrurile în modul cel mai bun cu putință. După cum spune Platon, Anaxagoras nu a folosit această idee pe care Socrate o considera foarte importantă. Întrucît în *Phaidon* explicația în termeni de scop (a ceea ce este cel mai bun) este pusă alături de explicația în termenii Ideilor (care fac ca lucrurile să fie ceea ce sînt), este firesc ca Platon să spună, așa cum face în *Republica*, că Binele este cel care face cu putință întreaga ființă, precum și cunoașterea ei (509b).

Deoarece a văzut în obiectele cunoașterii lucruri, și în cunoașterea lor un fel de vedere mentală, Platon și-a reprezentat ierarhia Ideilor ca pe un fel de lanț cvasifizic ale cărui ultime verigi sînt „legate" de Binele aflat în vîrf. Privind (sau cuprinzînd) acest lanț putem vedea (simți) legăturile. Lanțul conține numai Idei; cu alte cuvinte, nu admite nimic din lumea sensibilă (511b, c). Astfel a formulat Platon concepția corectă, dezvoltată mai tîrziu de Aristotel, potrivit căreia la cunoașterea adevărată și sigură (prin care înțelegea cunoașterea adevărurilor necesare) nu se poate ajunge prin observarea naturii; e vorba de o cunoaștere a ceea ce putem dovedi, cu ajutorul definițiilor corespunzătoare, ca fiind adevărat.

Platon se apropie aici de concepția adevărului analitic, frecvent folosită de unii filozofi contemporani, dar contestată de alții. Afirmația sa cea

mai importantă în acest domeniu poate fi înfățișată într-o formă modernă, ca o exprimare a faptului că toate adevărurile logicii și matematicii, și în genere adevărurile filozofice, nu se sprijină pe observarea obiectelor și fenomenelor particulare, ci pe definițiile accesibile gîndirii. Dar, după cum am văzut, încercarea de a-l exprima pe Platon într-o formă modernă este de cele mai multe ori periculoasă; el nu vedea așa problema, întrucît, potrivit lui, el nu a gîndit și nu a vorbit despre *propoziții* și despre felul în care sînt ele deduse și cunoscute, ci despre lucruri pe care le cercetează ochiul sufletului. În vreme ce pentru noi o definiție este un tip de propoziție în mod analitic sau necesar adevărată, pentru el era o descriere a unui obiect perceptibil mental și etern adevărat.

7

Educația și viața virtuoasă

Am văzut că efortul lui Platon de a găsi o descriere adecvată a cunoașterii a fost motivat, cel puțin în parte, de convingerea că numai așa opiniile corecte despre felul de a te purta pot fi deosebite de cele eronate și ferite de abateri. Am ajuns acum la un punct în care poate fi explicat mai clar în ce fel spera el să realizeze aceasta. Dar trebuie mai întîi să aruncăm o privire scurtă asupra celor ce se întîmplă în domeniul educației la Atena. În *Menon*, el pretinde a relata o conversație între Socrate și alți cîțiva, cu puțin timp înainte de procesul celui dintîi, care a avut loc cînd Platon avea vreo 28 de ani; e un bun prilej de a descrie situația, așa cum și-o reprezenta Platon. Se sugerează că, dacă virtutea ar fi un obiect de studiu, ar trebui să existe profesori pentru aceasta și se pune întrebarea cine ar putea fi ei. Socrate pretinde în mod ironic că, dacă se caută învățători *de profesie* pentru virtute sau perfecțiune, ei pot fi găsiți printre cei cunoscuți drept *sofiști* (91b).

Acest cuvînt este pus în relație cu „*sophós*", tradus de obicei prin „înțelept", dar mai adesea și mai bine folosit ca „deștept". „*Sophós*" acoperă

orice tip de abilitate sau dexteritate, fizică sau intelectuală, artistică sau politică, și este adesea un termen de elogiu — mai mult decît echivalentul său apropiat „*deinós*“, care poate să însemne „deștept“ într-un sens neutru sau chiar peiorativ, dar care literal înseamnă „teribil“ (ca în expresia franceză „*enfant terrible*“). Pe măsură ce viața intelectuală a Greciei înflorea, apărea o categorie de oameni care ar putea fi comparați, din punct de vedere al efectului lor asupra societății, cu niște „guru“ intelectuali din zilele noastre. Acestora a început să li se aplice cu predilecție numele de „sofiști“; asta înseamnă că ei înșiși erau deștepți și puteau împărtăși această deșteptăciune, mai ales abilitatea retorică, tinerilor care erau pregătiți să-i răsplătească cu o sumă bunicică. În *Protagoras*, „sofistul“ este definit drept cel care „se pricepe să te facă vorbitor iscusit“ (312d).

În opinia generală, Socrate era considerat un sofist și trebuia să ispășească presupusele păcate ale întregii categorii; dar se deosebea de ei prin faptul că nu pretindea a fi capabil să-i facă pe oameni deștepți sau să împărtășească orice alt tip de perfecțiune, ci doar să vorbească cu ei și să-i ajute eventual să-și formuleze noțiuni corecte pe care ar fi putut ei înșiși să le scoată la iveală; și, de asemenea, prin aceea că nu lua nici un ban. Sofiștii aveau o diversitate de doctrine și, fără îndoială, au avut o contribuție semnificativă la gîndirea din această perioadă atît de interesantă din punct de vedere intelectual. Dar, într-un anume

fel, nu este foarte important care erau doctrinele lor; făcîndu-i pe tineri să reflecteze cît de cît la probleme pentru care, în opinia celor mai vîrstnici, existau deja răspunsuri atît de corecte încît nu mai era nevoie de întrebări, se poate bănui că sofiștii tulburaseră o întreagă generație. Socrate era cel mai sofisticat dintre sofiști, așa că, cel puțin în acest sens, din punctul lor de vedere atenienii au făcut bine trimițîndu-l la moarte.

În *Menon* sugestia referitoare la faptul că sofiștii pot fi socotiți învățători ai virtuții este expeditiv respinsă de Anytos, democrat de formație tradițională (principalul răspunzător de acuzarea lui Socrate). Chiar unul dintre sofiști, Gorgias, este citat, cînd spune că nu-i poate face pe oameni buni, ci doar deștepți. În schimb, Anytos sugerează că orice cetățean respectabil (cum ar fi el, bunăoară) al Atenei e o persoană potrivită pentru a-i învăța pe tineri virtutea. Ca urmare, Socrate îi aplică tratamentul obișnuit, insistînd asupra faptului că astfel de oameni respectabili nu par a fi capabili nici să-și educe propriii copii. Același aspect este abordat în *Protagoras* (324d).

Educația grecească tradițională pe care un tînăr putea să o primească de la oricare cetățean respectabil din orice cetate grecească nu era pesemne departe de cea prescrisă de Platon, într-o formă epurată, în prima parte din *Republica*. Platon a făcut modificări importante: a cenzurat anumite pasaje din Homer și alți poeți; iar accentul se pune mai mult pe formarea conștientă a caracterului și

mai puțin pe cultivarea talentelor, cum ar fi compoziția muzicală sau luptele corp la corp ca scop în sine. Dar nu putea exista vreo diferență radicală față de ceea ce băieții făceau de fapt. Cel mult puteau exista diferențe de la cetate la cetate: într-una, educația includea mai multă „muzică" (incluzînd arta dramatică și literatura); într-alta, se punea accentul mai mult pe „gimnastică" (discipline atletice vizînd pregătirea militară). În Sparta treaba era foarte strict organizată, ca în *Republica*; în alte cetăți, mai puțin. Dar este evident că, în *Republica*, în educația elementară pe care-o propune, Platon preia conștient, cu modificări, educația tradițională grecească prin „muzică și gimnastică" pe care orice tînăr grec de familie bună se aștepta să o primească și pe care Socrate însuși o primise cînd era tînăr, după cum spune în *Criton* (50e).

Această educație tradițională nu se potrivea foarte bine cu cea nouă oferită de sofiști. Vechea educație avea în primul rînd drept scop formarea caracterului, cea nouă a intelectului. O persoană complet educată în modul tradițional, ar fi avut în cel mai bun caz virtuțile care făcuseră din Atena ceea ce era: adică virtuțile preamărite de „Raționamentul drept" din *Norii* lui Aristofan. Dar nu este cazul s-o luăm prea în serios; n-avem decît să mai citim o dată *Menon*, unde vom da peste Temistocle, care era de fapt un vulpoi șiret cu o reputație departe de-a fi nepătată, citat ca exemplu major de om virtuos (93b). Dar Temistocle era *plin de succes*. El a comandat flota grecească în

timpul celei mai decisive victorii asupra perșilor, astfel că păcatele sale (ca ale lui Nelson) au fost iertate.

Grecul de condiție bună și cu educație aleasă nu era tocmai un model de perfecțiune după standardele creștine. Adesea voia să dea lovitura în politică și să facă ceva remarcabil pentru cetate; în cel mai rău caz, era ambițios într-un grad pe care noi l-am condamna acum; își dorea să ajungă să poată cheltui fără măsură cu alții (Artistotel pune „magnanimitatea" în rîndul virtuților, înțelegînd prin ea resursele și aptitudinile pentru a trăi pe picior mare); voia să-și pună adversarii la punct și chiar mai rău de-atît; în general dorea să aibă, ceea ce în traducere sună atît de palid, „onoare" (*timé*); dar nu neapărat pentru a ajunge la ceva onorabil.

Educația propusă de sofiști era îndreptată tot către ceea ce se numea virtute sau desăvîrșire, dar într-un mod foarte diferit. Prin instruirea intelectului și nu a caracterului, ea urmărea aceleași ambiții cultivate de educația tradițională, dar cu perspective mai mari de succes. De aceea elevilor li se preda în primul rînd retorică, prin care se înlesnea abilitatea de a convinge tribunale sau adunări, și astfel găsirea unui drum politic propriu. Noua educație miza pe slăbiciunile celei vechi: cea veche producea oameni ambițioși, dar în mod fundamental integri; cea nouă alimenta ambițiile și oferea posibilități mai bune de a le realiza, dar acorda mai puțină atenție integrității. Cititorii care au îndoieli în această privință ar trebui să citească în *Theages*

ce spera tînărul, care-l ia pe Socrate drept sofist, să obțină de la el (125-6).

Mai este și un alt aspect al chestiunii. Educația intelectuală nu este un lucru rău. Aristotel pune problema foarte bine în cursul reflecțiilor sale de maturitate asupra acestui subiect (*Etica Nicomahică* 1144a 23 și urm.). Abilitatea intelectuală, deșteptăciunea este neutră din punct de vedere moral; totul depinde de caracterul omului. În cazul în care caracterul său îl conduce la urmărirea unor scopuri bune, abilitatea intelectuală îi va permite să le atingă mai ușor; dacă scopurile sînt imorale, atunci le va atinge la fel de ușor și pe acestea. Situația căreia trebuia să-i facă față Platon era cea în care un sistem nou de educație se confrunta cu unul vechi, nu neapărat asemenea unor oponenți, dintre care unul este bun și celălalt rău, așa cum îi reprezentase Aristofan, ci mai degrabă ca doi factori care, în împrejurările date, acționează spre rău dar care, dacă ar fi reformați conform reprezentărilor lui Platon, ar putea să acționeze spre bine. În *Gorgias* este descris contrastul între tipul drept și cel nedrept de retor, iar în *Sofistul* între tipul drept și cel nedrept de sofist. Tipul drept, în ambele cazuri, este filozoful care, deoarece *cunoaște* Binele și tot ce ține de el, poate într-adevăr să educe oamenii în loc doar de a le stîrni dorințele și de a-i ademeni.

Din acest motiv, fundamentul reformei educaționale a lui Platon este distincția lui Socrate între cunoaștere și presupunere. Această temă traversează

întreaga filozofie morală nu doar a lui Platon, ci și a lui Aristotel. În cetatea ideală a lui Platon, schema prevede ca formarea caracterului să preceadă formarea intelectuală. Aceasta se deosebește de practica lui Socrate, așa cum este descrisă de Platon în anumite dialoguri ca, de pildă, *Theages* și *Charmides*; el ne arată un Socrate care poartă cu tinerii dialoguri intelectuale foate educative, și se oferă s-o facă regulat. În *Gorgias*, Platon pune în gura unui critic acuzația că era obiceiul lui Socrate să „pălăvrăgească în compania a trei–patru tinerei" (485d), și nu neagă acest lucru (cum ar putea s-o facă?); și deși Aristofan se înșală descriindu-l pe Socrate ca fondator al unei „școli" în sens instituțional, el are, fără nici o îndoială, dreptate cînd afirmă că tinerii erau discipolii săi.

Teoria dezvoltată ulterior de Platon era diferită de practica socratică; mai întîi trebuie implantată, printr-o educație complet ne-intelectuală, presupunerea corectă care conduce la obiceiuri și motivații corecte, și numai după aceea, la o vîrstă mai avansată, vor fi inițiați fără pericole oamenii în filozofie, în scopul de-a le permite să-și însușească cunoașterea Binelui, care determină ce opinii sînt corecte. Singurul tip de instrucție intelectuală pe care o primește tînărul în *Republica* sa este matematica, o disciplină sigură din punct de vedere moral. Iar filozofia nu este pentru oricine, ci numai pentru cei dotați și capabili, în sarcina cărora poate fi lăsată fără risc conducerea procesului educativ, și chiar a întregului stat. Ei trebuie să facă

asta în lumina cunoașterii pe care au dobîndit-o, astfel încît să se creeze o societate în care să se poată duce o viață virtuoasă (v. pag. 106).

Aristotel preia această distincție între desăvîrșirea caracterului și cea a intelectului; și-l citează pe Platon care spune că oamenii trebuie educați de mici ca să le placă și să le displacă ceea ce trebuie să le placă și să le displacă. Viziunea lui Aristotel, o dezvoltare a celei expuse de Platon, era că, dacă s-au deprins cu dorința justă, ei vor fi în stare să își dea seama *că* cutare sau cutare acțiuni sau însușiri sînt bune, fără să știe *de ce* sînt astfel; nu vor avea „virtutea în sens deplin", pentru care înțelepciunea practică (*phrónesis*), o calitate intelectuală, este o condiție necesară.

Aristotel corectează punctul de vedere expus de Socrate în *Menon* (88c) într-o singură privință: calitatea intelectuală este doar o condiție necesară pentru virtutea în sens deplin, și nu identică cu ea; calitățile caracterului sînt de asemenea necesare. Dar, în *Republica*, Platon însuși afirmă aceasta. Cei care dețin cunoașterea lui „că", dar nu și a lui „de ce", se află pe aceeași poziție cu oamenii virtuoși lipsiți de cunoaștere din *Menon*, precum și cu cei din *Republica* care primiseră educația elementară dar nu învățaseră filozofie. Le lipsește „indicarea temeiului", singura care poate asigura cunoașterea Binelui și, prin urmare, a virtuții. În statul lui Platon, această asigurare trebuie să fie furnizată de ceilalți, cei care au această cunoaștere.

Observăm apoi că Platon a încorporat în propunerea sa de sistem educațional elemente îmbunătățite atît din educația tradițională, cît și din cea sofistică. Unui sistem epurat de formare a caracterului îi urmează, la o vîrstă corespunzătoare și pentru elevi cu mintea întreagă, dezvoltarea intelectului. Ambele procese vor fi conduse de oameni care, pentru că știu ce este virtutea, știu ce fac, spre deosebire de respectabilul cetățean atenian și de isteții sofiști.

8

Sufletul divizat

Există un grup de doctrine, atribuite de obicei lui Socrate, și preluate de Platon, din cauza cărora a întîmpinat dificultăți ce l-au determinat să-și modifice vederile, în special cele referitoare la suflet. Cea mai de seamă dintre aceste doctrine este cea privind relația dintre Bine și dorință. Nu toate versiunile sînt identice. Aristotel, care împărtășește probabil interpretarea lui Platon, o formulează astfel: „Binele este cel spre care tinde totul". În *Gorgias*, Socrate spune „pe cele bune le vrem" și adaugă că orice altceva am dori, o facem de dragul binelui (468c). În *Philebos* (un dialog tîrziu, exprimînd cu siguranță propriile opinii ale lui Platon) el spune despre Bine: „orice ființă care îl cunoaște, îl vînează și năzuiește la el, voind să-l prindă și să-l dobîndească" (20d). Una dintre aceste versiuni a devenit o maximă a filozofiei medievale: „Tot ce căutăm, căutăm fiindcă considerăm bun".

Se poate da doctrinei fie o interpretare logică: dacă nu ești dispus să alegi ceva, nu poți cu adevărat să crezi că este lucrul cel mai bun (căci a gîndi că e mai bun *înseamnă* a prefera, iar a prefera

înseamnă a fi dispus să alegi, celelalte lucruri fiind egale); fie una psihologică, în termenii a ceea ce, din necesitate naturală, se petrece mereu: toți aleg în mod inevitabil ceea ce cred că-i cel mai bun. Platon probabil nu făcea distincția între aceste interpretări, iar eu mă îndoiesc de faptul că, odată înlăturate obscuritățile celei de-a doua, ea ar fi diferită de prima.

O doctrină înrudită, pe care Platon de asemenea a adoptat-o pînă la sfîrșitul vieții (se găsește în *Legi*, 731c și 860d), sună astfel în traducerea obișnuită: „nimeni nu greșește voit". În traducerea : „nimeni nu face înadins greșeli" adevărul doctrinei e de la sine înțeles; dar, din nefericire, versiunea din *Legi* nu poate fi tradusă în acest fel, de vreme ce cuvintele folosite înseamnă: „nimeni nu este de bună voie nedrept". Foarte probabil, Socrate a fost atît de frapat de evidența unei versiuni a doctrinei, încît a considerat că și versiunea principală este la fel de evidentă.

Tot înrudită este și doctrina, deja menționată, potrivit căreia virtutea este întru cîtva o îndemînare sau o abilitate. Am văzut că Aristotel respingea pe bună dreptate opinia exprimată de Socrate deja în *Menon*, că virtutea este totuna cu înțelepciunea. Înțelepciunea (pe care Platon o identifica cu cunoașterea și cu abilitatea, două concepte între care nici chiar mai tîrziu, în *Omul politic*, nu făcea distincție) este, zice Aristotel, doar *o condiție necesară a virtuții propriu-zise*. Aceasta ar putea repre-

zenta și concepția de maturitate a lui Platon, așa cum vom vedea mai încolo.

De aceste concepții se leagă doctrina numită de savanți „unitatea virtuților" care, la drept vorbind, susține că, dacă deținem orice fel de virtute, le deținem pe toate. Aceasta pare a fi consecința premisei că înțelepciunea și virtutea sînt identice; căci, dacă toate virtuțile sînt identice cu înțelepciunea, trebuie să fie identice și între ele. Dar să nu ne grăbim; curajul și integritatea, de pildă, pot fi identice fiecare cu un fel diferit de înțelepciune, mai precis, cu înțelepciunea referitoare la zonele în care aceste virtuți sînt practicate; și, prin urmare, n-ar fi identice una cu alta. Platon expune un punct de vedere matur asupra acestei probleme în *Legi*; virtutea este una, căci ea constituie categoria din care toate virtuțile fac parte; dar speciile ei diferă. Totuși el subliniază în continuare importanța fundamentală a înțelegerii categoriei comune, pentru viața virtuoasă, educație și guvernare (964 și urm.). Și este probabil că el a continuat să creadă, ca și Aristotel, că nu poți dobîndi virtutea *propriu-zisă* (nu poți fi, cum se spune în finalul lui *Menon*, „în privința virtuții, (...) un obiect real") fără această înțelegere.

Dar se poate dobîndi înțelegere fără virtute? Doar dacă, așa cum ajunge Platon să considere, înțelegerea ne scapă oarecum de sub control. În *Republica* (435 și urm.), el furnizează o soluție bine chibzuită pentru dificultatea pusă în discuție de doctrina socratică conform căreia nimeni nu

greșește voit, o doctrină pe care a apărat-o în *Protagoras* ca parte a grupului de doctrine pe care le-am menționat. Soluția constă în a concepe spiritul sau sufletul ca divizate în părți care nu sînt socotite asemenea (o doctrină prezentă, de altfel, și-n *Phaidros*). De exemplu, cînd oamenii sînt însetați pot totuși să nu bea, pentru că „în sufletul lor se află ceva care-i îndeamnă să bea și altceva care-i oprește să bea și care prevalează asupra celuilalt". El numește prima parte dorință (*epithymía*), pe cea din urmă rațiune (*lógos*); și adaugă o a treia parte, numită spirit, care este sediul furiei (*thymós*) și aliatul natural al rațiunii împotriva dorinței. Buna ordonare a vieților noastre care se numește virtute depinde de buna educație a celor două părți inferioare, astfel încît ele să asculte de rațiune, în același fel în care buna guvernare depinde de felul în care păturile inferioare ascultă de conducătorii înțelepți.

Modul în care se presupune că această divizare a spiritului ar rezolva problemele invocate de doctrinele socratice este acesta: putem spune că una din părți deține cunoașterea Binelui, fără a avea deplin control asupra celorlalte părți. Platon negase în *Protagoras* că acest lucru ar fi posibil (352b). „Stăpînirea de sine" și opusul ei sînt, conform *Republicii*, termeni improprii: în sens strict este absurd să vorbești despre cineva ca stăpîn al sinelui, pentru că atunci ar fi și sclav al sinelui, și cu siguranță n-ar putea fi ambele simultan (430e), chiar dacă vorbirea obișnuită, și chiar Platon însuși

mai devreme în *Gorgias* (491d), spune astfel. Dar este îndreptățit să vorbim despre o parte ca fiind stăpînă sau nu asupra celorlalte părți. Astfel putem spune că oamenii stăpîni pe sine sînt cei a căror rațiune le controlează dorințele. Dar nu toți oamenii sînt stăpîni pe sine în acest sens; iar despre cei care nu sînt, este îndreptățit să spunem că au (prin rațiune) conștiința Binelui, dar dorințele primare, care caută altceva sub aparența înșelătoare a binelui, înfrîng rațiunea, astfel încît se produc mai degrabă acțiuni rele decît bune, vicii mai curînd decît virtute.

Platon nu a făcut de la început o astfel de împărțire a spiritului sau sufletului. În *Phaidon*, sufletul este conceput ca fiind „indisolubil și mereu neschimbător" (80b); este firesc să considerăm asta ca pe o subliniere a unității sufletului; iar această unitate este într-adevăr folosită ca dovadă a nemuririi. Dorințele primare care ne conduc spre săvîrșirea răului sînt în acest dialog atribuite, în maniera Sfîntului Pavel, trupului sau „cărnii".

Dar chiar și în *Phaidon*, Platon demonstrează că nu este pe deplin satisfăcut cu acest fel de a pune problema, și pe bună dreptate. Pentru că dorințele sînt forme conștiente, iar sufletul sau spiritul se presupune că se sprijină pe conștiință. O bucată de carne n-are dorințe: gîtlejul meu nu simte vreo dorință cînd îmi este sete; *eu* le simt, ca parte a experienței mele conștiente. Cînd a scris *Philebos*, Platon a exprimat acest punct de vedere foarte clar (35c); el dovedește aceasta pornind de la faptul că

dorința se raportează la ceva fără prezență fizică, care prin urmare nu poate fi cunoscut prin simțurile trupului, ci doar imaginat prin spirit. Premisa acestui argument este formulată deja în *Banchetul* (200), care probabil a fost scris în aceeași perioadă ca și *Phaidon*.

Prin urmare, dacă Platon urma să adopte soluția „conflictului intern", el trebuia să împartă sufletul. Dar a făcut-o fără convingere; iar în finalul *Republicii*, atunci cînd insistă asupra nemuririi măcar a părții raționale a sufletului, pare să spună din nou că este indivizibil; dar e greu pentru noi să știm dacă este sau nu, fiindcă, datorită asocierii sale cu trupul, impurități, mutilări și excrescențe se prind de el asemenea scoicilor, algelor și pietrelor (611c). Atîta vreme cît ambele moduri de-a trasa demarcația dintre bine și rău înăuntrul nostru sînt doar metafore, nu este poate corect din partea noastră să-i pretindem lui Platon să decidă între ele.

Dar soluția de a diviza sinele (care a continuat să-i atragă pe psihologi pînă la Freud) conduce la dificultăți și mai serioase. În primul rînd, ne întrebăm dacă sinele mai păstrează ceva din unitatea sa, care să ne permită, conform convingerii noastre de bun-simț, să-l considerăm drept un singur „eu" care conține ambele motivații aflate în conflict. Dacă „nu eul, ci păcatul sălășluiește în mine" (Epistola către Romani 7,20), atunci se poate spune că mai păcătuiesc? O întrebare și mai serioasă e cea referitoare la rolul rațiunii (sau al

conștiinței, dacă aceasta este diferită). Este funcția sa să cunoască Binele, sau să-l dorească? Platon este foarte insistent asupra faptului că fiecare parte a sufletului, ca fiecare parte a cetății, are funcțiile sale proprii; dar aici par să existe două funcții diferite.

Aristotel era conștient de această dificultate, cu care David Hume s-a ocupat îndelung în secolul al XVIII-lea. Aristotel a divizat spiritul sau sufletul într-un fel oarecum similar lui Platon, însă mai complex. Dar el pune de-o parte toate facultățile motivaționale, iar pe cele cognitive și în general intelectuale de alta. Despre gîndire sau rațiune el spune că, prin sine nu pune nimic în mișcare; abia cînd se află în căutarea unei finalități, și se implică în această acțiune, este posibil să se miște ceva (*Etica Nicomahică* 1139b 1). Aristotel s-a luptat cu problema, moștenită de la Platon, despre cum pot fi *combinate* funcțiile cognitive și motivaționale astfel încît să producă acțiune. Se apropie foarte mult de poziția lui Hume care pretindea că „rațiunea este perfect pasivă". Dar, ca și Platon, a combătut concluzia la care a ajuns Hume că rațiunea „este și trebuie să fie sclava pasiunii, și niciodată nu poate aspira la o altă funcție decît de-a o sluji și-a i se supune".

Dacă Platon ar fi fost consecvent în separarea părții cognitive a spiritului de celelalte, nu i-ar fi atribuit nici o funcție motivațională. Dar atunci, așa cum a remarcat Hume, acesta ar fi fost complet incapabil să ne îndemne la acțiune, în afară de

cazul în care s-ar fi aflat în slujba vreunei dorințe care și-ar avea originea în una din celelalte părți ale spiritului. Rezultatul ar fi fost că, în efortul său de-a explica cum putem fi lipsiți de voință, adică să urmăm dorința în detrimentul rațiunii, Platon ar fi exclus posibilitatea că am urma rațiunea în detrimentul dorinței. În *Phaidros* el compară rațiunea cu un căruțaș care are de condus doi cai, spirit și dorință (246, 253 și urm.). Chiar și în această comparație, caii sînt cei care trag; iar Platon a lăsat tot nelămurit ce ar corespunde, în realitate, frîielor și biciului. E posibil ca rațiunea să fie cel mult capabilă să arate cailor cum să ajungă acolo unde *ei* vor să ajungă.

De fapt, nefiind întru totul consecvent, el se sustrage unei asemenea concluzii. Cîteodată se sustrage făcînd din spirit, dacă este bine condus, aliatul rațiunii, cel ce furnizează forța motivațională pe care rațiunea, în sine, n-o poate furniza. Mai frecvent, el atribuie rațiunii înseși o putere motivațională, susținînd, ca într-unul din pasajele deja citate, că adesea a cunoaște Binele înseamnă automat a fi atras de el, astfel încît aceeași facultate a rațiunii satisface atît rolul cognitiv, cît și pe cel motivațional. În același fel, în *Omul politic*, trupul regelui este lipsit de putere; el reușește însă să guverneze datorită înțelegerii și *puterii* sufletului sau spiritului său (259c).

Dacă aceasta este o soluție posibilă depinde de măsura în care poate exista ceva de natura Binelui lui Platon. Pentru a satisface rolul său dublu de

obiect al cunoașterii și de obiect al dorinței, ar trebui ca, odată cunoscut, să stîrnească automat dorința. Dacă nimeni nu-l dorește cînd e cunoscut, nu poate fi același lucru cu cel ce-a fost cunoscut. Doi oameni nu pot, în mod logic, să cunoască același lucru, unul dorindu-l, celălalt nu. „Trebuie neapărat să iubim *supremul* de cum îl recunoaștem" ar deveni atunci un adevăr necesar în mod logic sau metafizic — și asta nu pentru că „suprem" este o categorie valorică, astfel încît a numi ceva „suprem" înseamnă deja a-ți exprima dragostea față de acel lucru. Căci, dacă ar fi astfel, înainte chiar de-a crede despre ceva că este Binele, ar trebui să fim atrași de el; dorința, la fel ca și cunoașterea, ar trebui să fie implicate în „descoperirea" lui; iar o astfel de posibilitate e exclusă de o separație consecventă a rațiunii de motivație. Binele ar trebui să fie mai degrabă ceva determinat independent de voința noastră: propozițiile ce-l descriu trebuie să fie pur descriptive. Și totuși voința noastră ar trebui să fie angajată automat în urmărirea sa, o dată ce a fost descoperit; ca urmare, propozițiile referitoare la el ar trebui să fie în egală măsură imperative.

Dacă putem să-l urmăm pe Platon cînd crede în existența unui astfel de lucru, depinde de măsura în care luăm în serios obiecțiile formulate de cîțiva dintre gînditorii moderni cu privire la posibilitatea existenței, sau chiar a coerenței noțiunii de „prescripții obiective" — adică a propozițiilor care pot fi, oarecum în același timp, atît obiectiv stabilite

drept adevărate, independent de cît de motivat sau predispus ar fi cineva, *cît și* purtătoare de forță imperativă. Indiferent de ce parte am fi, în disputa modernă despre acest subiect, este clar că Platon, în doctrina sa despre Bine ca entitate existentă etern, care nu e ființa dar în același timp e sursa ființei, așa cum spune în *Republica* (509b), a crezut în ceva care seamănă foarte mult cu ceea ce astăzi este numit caracter imperativ obiectiv; dar, poate din fericire pentru el, nu a avut la dispoziție cuvinte atît de greoaie pentru a o exprima.

9

Statul autoritar

Date fiind concepțiile lui Platon privind cunoașterea Binelui și rolul educației de a face posibilă o viață virtuoasă, este lesne de înțeles cum au luat naștere doctrinele sale politice extrem de autoritare. Putem deveni oameni virtuoși și duce o viață virtuoasă printr-unul din cele două mijloace. Ori dobîndim opinii corecte despre cel mai bun mod de-a trăi, ori dobîndim cunoaștere. Ambele, așa cum spune în *Menon* (98), vor servi scopului limitat de-a duce o viață virtuoasă; dar presupunerea corectă nu poate fi niciodată total împărtășită și nu va fi niciodată suficient de protejată împotriva influențelor corupătoare, decît dacă cineva — fie un om ca atare, fie cei care-l învață și, prin urmare, îl conduc — dobîndește nu doar opinii corecte, ci și cunoaștere: cunoaștere a Ideilor, care explică de ce lucrurile sînt ceea ce sînt, și de asemenea, datorită dependenței tuturor Ideilor de Ideea Binelui, cum este bine ca ele să fie. Posesorii acestei cunoașteri sînt singurii oameni care pot determina ce fel de viață este virtuos, și deci singurii oameni care pot să se ocupe cu educația (chiar și cu educația primară care împărtășește

doar opiniile corecte) și guvernarea, care sînt condițiile necesare unei vieți virtuoase.

Date fiind aceste premise, pare evident că, dacă viața virtuoasă trebuie trăită într-o societate sau un stat anume, instituțiile sale trebuie să fie astfel concepute încît să continue această educație și asta este posibil numai dacă cei care dețin cunoașterea preiau cu fermitate sarcina de-a conduce aparatul guvernării. Oricine respinge opiniile autoritare ale lui Platon va trebui să găsească fisuri în acest argument; și cel mai bun fel de-a înțelege puterea și slăbiciunea unei argumentații este să-i cauți fisurile. Vom vedea că argumentul este mai puternic decît pare la prima vedere și că a-l respinge implică respingerea unor puncte de vedere încă foarte răspîndite.

Să privim, pentru început, instituțiile politice pe care le recomandă Platon, pentru a urmări apoi ce justificări propune pentru adoptarea lor. *Republica* conține primul său proiect complet de stat ideal, deși discută și multe alte probleme și este, în această privință și în altele, puțin cam schematic și programatic. Cetățenii trebuie împărțiți în două clase, iar cea superioară din nou în două, ajungîndu-se astfel în total la trei. Ele corespund celor trei „părți" în care este împărțit sufletul omului: rațiune, spirit și dorință; fiecărei clase îi sînt destinați acei oameni ale căror caracteristici predominante corespund uneia din aceste părți. Este de presupus că repartizarea pe clase îi va reveni eredității; Platon ține să atragă atenția că, dacă se petrece vreo

eroare de repartizare, trebuie recurs la promovare sau retrogradare.

Mica clasă a oamenilor raționali trebuie să conducă statul cu sprijinul clasei „cu spirit" sau a soldaților, din care conducătorii, denumiți „paznici", sînt selectați de-a lungul procesului comun de educație pe care ambele clase îl împart la început. Masele din clasa cea mai de jos a celor trei sînt excluse de la orice formă de guvernare; rolul lor este să se supună și să acopere necesitățile comunității, angajîndu-se în activități productive. Între savanți persistă disputa referitoare la intenția lui Platon de a le permite să beneficieze de aceeași educație ca cea rezervată gardienilor și soldaților, dar din tăcerea pe care-o păstrează asupra acestui aspect se poate deduce că nu.

Primul stadiu în această educație, așa cum am văzut, conține pregătirea în arte și discipline atletice cu deschidere spre formarea caracterului virtuos și a opiniilor corecte, implantate cu fermitate. Fără asta, educația intelectuală, cultivarea rațiunii drept calificare pentru a conduce ar fi sortite eșecului. Matematicile, ca preliminarii esențiale pentru filozofie, sînt predate copiilor, dar fără să li se impună. Ei sînt, de asemenea, duși să asiste la bătălii, călare pentru a fi în siguranță, astfel încît atunci cînd vor trebui să se lupte s-o poată face cu vitejie. Către vîrsta de treizeci de ani, cîțiva aleși, care au dovedit personalitate în toate domeniile educației timpurii, sînt considerați potriviți pentru studiul filozofiei timp de cinci ani, după care lucrează

ca funcționari în serviciile inferioare civile și militare ale statului timp de alți cincisprezece ani. La cincizeci de ani, „supraviețuitorii, cei mai buni dintre ei" sînt „obligați să întoarcă ochiul sufletului" către Ideea Binelui, ca apoi să-și ia locul pentru restul zilelor în conducerea cetății, a cetățenilor și a lor înșile, folosind Binele drept model. Atunci cînd nu sînt ocupați cu aceasta, pot să se cufunde în plăcerile filozofiei (540).

Inovația care i se pare lui Platon cea mai ieșită din comun este că femeile urmează să participe la toate acestea, atît la educație (inclusiv disciplinele atletice), cît și la responsabilitățile guvernării, în condiții egale cu bărbații. Trebuie amintit că grecii în vremea lui Platon practicau disciplinele atletice goi. Imaginea plajelor californiene ce-ar putea fi sugerată astfel se risipește repede; aflăm că viața sexuală a tuturor trebuie să urmeze reguli stricte, actul sexual fiind interzis cu excepția ceremoniilor speciale și atunci doar între parteneri selecționați după placul conducătorilor, cu scopuri eugenice. Copiii urmau să fie crescuți în comun, precum într-un kibuț riguros, și să trateze pe orice adult ca pe părinții săi.

Viața celor două clase superioare este la fel de austeră ca în Sparta; Platon insistă aici, ca și în alte locuri, că a conduce este o activitate neplăcută, care trebuie asumată nu pentru avantajele personale, ci pentru binele întregii societăți. Aceasta a fost poate cea mai importantă contribuție a lui Platon la teoria politică; opinia mult mai răspîndită

era aceea că puterea politică este de dorit nu doar ca scop în sine, ci și pentru avantajele materiale pe care cel puternic le poate obține. Platon, dimpotrivă, are în vedere conducători care conduc nu din plăcere, ci de teama de-a nu fi conduși de alții mai nepricepuți decît ei (347c). Nefiind nici doritor de plăceri, nici ambițios, adevăratul filozof, singurul calificat pentru a conduce prin cunoașterea pe care-o deține asupra Binelui, poate lăsa plăcerile materiale pe seama claselor de jos.

Republica furnizează cu zgîrcenie detalii despre cum trebuie de fapt guvernat statul ideal. Mai ales relația dintre conducători și legi rămîne destul de obscură. În *Criton*, o lucrare timpurie, Socrate consideră atitudinea reverențioasă față de lege ca pe o datorie pe care și-o impune, în mod exemplar, lui însuși; deși condamnat la moarte pe nedrept, ar greși dacă s-ar sustrage legii, fugind în exil, pentru că legile l-ar putea atunci acuza de nesocotirea unui acord cu ele de care beneficiase și el în trecut (50). Intenționa oare Platon, în *Republica*, să impună conducătorilor săi aceeași atitudine de obediență implicită față de legi? Problema este discutată și lămurită într-un alt dialog ulterior, *Omul politic*, căruia argumentațiile lui Aristotel îi datorează mult (293 și urm.). Într-un stat ideal cu conducători ideali, crede Platon, conducătorii nu trebuie să fie prizonieri ai legilor, ci să fie în stare să le modifice *ad hoc*, pentru a se potrivi cazurilor particulare, la fel cum un doctor își adaptează tratamentul condițiilor specifice fiecărui

pacient. Orice încercare de a concepe legi prin care conducătorii înșiși ar fi legați de mîini și de picioare ar aduce după sine imposibilitatea de a adopta măsuri necesare în cazuri particulare și a oricărei inovații, oricît de binefăcătoare ar fi. *Cu condiția ca cel care conduce să dețină arta de a conduce*, el trebuie să fie liber să adapteze legile la cunoașterea sa asupra Binelui.

Doar în imitații inferioare ale statului ideal, care duc lipsă de conducători cu o astfel de cunoaștere (și ei sînt, într-adevăr, greu de găsit), se insistă asupra supunerii universale în fața legilor. Cei care nu dețin cunoașterea Binelui trebuie să fie controlați de legi. Acest lucru este valabil pentru clasele de jos chiar și în cel mai bun dintre state; pentru ele, absoluta obediență prescrisă în *Criton* este foarte potrivită. Judecătorii trebuie să fie subordonați guvernului: „Lord Chief Justice of Liberia / And Minister of the Interior"[1] al lui Belloc avea o funcție dublă care ar fi putut avea corespondent în cetatea lui Platon, unde judecătorul este „păzitorul legilor și servitorul puterii regale" (305c).

La vremea cînd a scris *Legile*, pesimismul lui Platon sporise, fără îndoială datorită experienței din Sicilia și lipsei de progres, după standardele sale, în politica cetăților grecești. Vorbitorul principal joacă rolul unui legislator, de tipul celor de care era nevoie la întemeierea noilor colonii gre-

[1] „Prim Lord al Justiției din Liberia / și Ministru de Interne" (*n. t.*).

cești cărora, așa cum am văzut, Academia le-a furnizat și ea cîțiva recruți. Prin cuvintele sale, Platon furnizează un lung, elaborat și detaliat set de legi, ce trebuie să fi părut extrem de stricte și rigide chiar și unui reacționar grec. Ele nu pot fi încălcate, deși în final pare posibil ca ele să devină obiectul unor amendamente făcute de Consiliul Nocturn Suprem, în lumina Ideii de Virtute.

În această cetate de rang secund — așa cum o vede Platon (875) — conducătorii sînt „slujitorii legii" (715d). Dar într-o cetate ideală nu va fi astfel. Idealurile din *Republica* persistă și într-o altă perspectivă; deși în ambele lucrări se prevede o mare inegalitate în distribuirea puterii, distribuirea bunurilor materiale rămîne, invers ca în *Republica*, moderat egalitară, astfel încît conducătorii să nu fie mai săraci decît ceilalți cetățeni; și nu depinde de apartenența la o categorie de venituri dacă cineva devine conducător, ci doar de meritele aceluia, așa cum sînt judecate de conducătorii în funcție. Idealul Filozofului-rege supraviețuiește (711).

Un liberal modern va găsi instituțiile propuse extrem de antipatice. Să ne întrebăm atunci cum ar putea încerca el să submineze argumentul lui Platon. Ar putea, înainte de toate, să atace aspectele prea pitorești ale metafizicii sale. Ar putea să înlăture, ca mitologică, opinia că există o lume celestă de Idei cu existență eternă, pe care ochiul sufletului, dacă a primit o educație corespunzătoare, o poate vedea. Pretenția că doar cei cu o

astfel de vedere mentală superioară sînt competenți să-i conducă pe ceilalți, prin educație și guvernare fermă, ar putea astfel fi respinsă. Din păcate, lucrurile sînt mai complicate pentru liberalul nostru. Putem arăta asta reformulînd argumentul autoritar al lui Platon fără mitologie. Pentru a-l expune, nu este necesar ca Platon să adopte o teorie a cunoașterii care postulează o vedere-mentală-a-obiectelor-eterne. Dintre cele două caricaturi ale lui Platon inventate în capitolul 4, Paton credea cu siguranță într-o asemenea teorie, fiind adeptul unei politici autoritare. Ceea ce va fi mai interesant pentru liberal este să vadă dacă Laton, cel cu aparență mai modernă, ar urma să aibă aceleași vederi politice. Laton este un filozof al limbajului. Există concepții despre limbaj, în special despre limbajul evaluativ, care ar putea să aibă astfel de implicații politice extreme?

Nu ar fi incorect să-i atribuim lui Laton o concepție despre limbajul evaluativ, și în particular cel moral, care este încă larg acceptată: anume că enunțurile morale și evaluative exprimă fapte obiective despre lume, care pot fi cunoscute. Această poziție extrem de respectabilă este cunoscută sub denumiri diverse: obiectivism, cognitivism sau descriptivism etic — termeni care nu înseamnă același lucru, dar ale căror diferențe de sens nu ne privesc pe noi aici. Laton credea desigur în „obiectivitatea valorilor"; dar ne putea îngădui, dacă voiam, să respingem eșafodajul metafizic cu care Paton căuta să o susțină, ca fiind mitologic. Este

destul pentru Laton să susțină că, atunci cînd spun că un anume mod de viață este bun, pretind că exprim un fapt obiectiv.

O dată ce admitem asta, se naște întrebarea cum ar putea fi astfel de pretenții evaluate drept adevărate sau false. Cum putem stabili dacă modul de viață *este* bun? Diferite categorii de obiectiviști dau diferite răspunsuri la această întrebare; dar indiferent ce metodă am propune pentru a decide asupra acestor probleme evaluative, întrebarea următoare va fi dacă oricine este la fel de capabil să opereze cu ea, sau dacă unii sînt mai buni decît alții în judecarea problemelor legate de valoare. Iar, dacă unii sînt mai buni decît alții, nu cumva ajungem la concluzia autoritară a lui Platon, potrivit căreia acești oameni superiori trebuie să aibă ultimul cuvînt în toate deciziile politice importante? Dacă ceea ce urmărim este viața virtuoasă, nu trebuie oare să-i lăsăm să facă ordine în viețile noastre pe cei care *știu* ce înseamnă asta?

Cînd întrebăm dacă toți sînt în egală măsură capabili să răspundă întrebărilor privind valoarea, faptul cel mai important este că oamenii se raportează *diferit* la astfel de întrebări. Acest punct a fost discutat de școala lui Platon și, dacă *Alcibiade Major* este o operă autentică a lui Platon, așa cum pare a fi, chiar de Platon însuși. Aceleași opinii care sînt exprimate acolo sînt, în orice caz, prezente în *Theaitetos* (170d), *Phaidros* (263a) și în alte părți. Argumentul este strîns legat de analogia dintre viața virtuoasă, arte și abilități. În *Alcibiade*,

Platon îl face pe Socrate să insiste că, deși „cei mulți" sînt toți de acord asupra modului de a vorbi grecește (de exemplu, nu se află în dezacord în privința modului în care se folosesc cuvintele „piatră", „băț", „om" și „cal", și sînt, prin urmare, cu toții calificați să predea folosirea acestor cuvinte), atunci cînd vine vorba să evalueze meritele oamenilor sau ale cailor, sau în general să se facă judecăți de valoare, fiecare răspunde altceva și, prin urmare, nu putem spune că sînt cu toții profesori competenți în astfel de probleme evaluative. Există, mai degrabă, o clasă aleasă de oameni care știu (adică au abilitatea potrivită) și, prin urmare, sînt profesori competenți. Această concluzie este aplicată la întrebările despre ceea ce este drept și nedrept, asupra cărora Alcibiade avea pretenția să-i lămurească pe atenieni în adunarea lor (111).

Odată acceptat faptul că doar unii oameni, și nu toți, sînt calificați să pronunțe judecăți de valoare, argumentul autoritar al lui Platon este în plină desfășurare. Și se pare că acest argument are doar două premise: valorile sînt obiective și oamenii diferă în raportarea la ele. S-ar părea că a doua premisă este evident adevărată și că, prin urmare, oricine ar voi să respingă concluzia autoritară ar trebui să refuze prima premisă. Asta dacă nu adoptăm poziția pesimistă că *nimeni* nu cunoaște răspunsurile obiective, deși ele există. Atunci, n-ar mai rămîne nici o speranță de-a putea acționa drept în politică, în afara intervenției divine; dar, în

pofida faptului că în *Menon* Platon atribuie mai mult în glumă toate realizările de pînă atunci călăuzei divine, el spera în ceva mult mai sigur decît atît (99c).

Ne putem închipui diferite moduri prin care un liberal ar putea căuta să se sustragă concluziei autoritare, încercînd să rămînă obiectivist. Astfel de demersuri se bazează pe două distincții, cea dintre mijloace și scopuri și cea dintre probleme privind substanța și probleme privind înțelesul cuvintelor. Vom vedea că prima distincție nu-l ajută pe liberal împotriva lui Platon, dacă se păstrează obiectivist; dar cea de-a doua ne permite să-l liberalizăm pe Laton, dacă nu și pe Paton, într-un mod care poate l-ar fi tentat și pe Platon, dacă ar fi fost lămurit asupra ambelor distincții — ceea ce n-a fost cazul. Dar atunci nu ar mai fi fost un obiectivist pursînge.

Se poate sugera că, dacă distingem între scop (viața virtuoasă) și mijloacele politice sau de alt fel pentru a-l atinge, am putea spune că elita în stare să cunoască trebuie să fie mai competentă decît restul populației în judecarea mijloacelor, dar nu a scopurilor. În ultimă instanță, fiecare judecă cel mai bine în ce măsură viața sa a fost bună pentru el. Oamenii se pot însă înșela îngrozitor asupra combinațiilor politice, sociale și economice prin care să se ajungă la o viață satisfăcătoare pentru majoritatea oamenilor. Dar dacă este așa, vom putea mări la maximum satisfacția găsind (poate prin vot democratic, sau — mai puțin rudimentar —

prin cercetări sociologice) felurile de viață care vor satisface cel mai mult diferite categorii de oameni. Vom lăsa apoi în seama experților grija ca vieți de acest fel să poată fi realizate.

Unei astfel de sugestii i se pot aduce cel puțin două obiecții. În primul rînd, e improbabil ca, în practică, un astfel de procedeu să ducă la o formă liberală de guvernare. Oricum, marea majoritate a problemelor îndelung discutate în politică ține de mijloace, chiar dacă nu sîntem de acord nici în privința scopurilor. În al doilea rînd, problemele de mijloace și scopuri sînt în orice caz legate unele de altele în politică. Să luăm un exemplu simplu: închipuiți-vă că am căzut cu toții de acord că un scop mult dorit este creșterea nivelului general de viață (creștere exprimată în forma cea mai simplă de bunuri materiale și măsurabile). Dacă, după ce ne-am pus de acord asupra acestui scop, am lăsa mijloacele pentru a-l atinge în mîinile experților, nu am putea spune că e o societate liberală. Pe de o parte, dacă experții urmăresc unilateral acest scop, vor ajunge să ia măsuri incompatibile cu alte scopuri care sînt la fel de importante pentru cetățeni, cum ar fi libertatea personală; dar dacă încearcă să iasă în întîmpinarea unei astfel de obiecții asigurîndu-se în prealabil de acordul lor pentru un set mai cuprinzător de scopuri, atașînd fiecăruia o anume greutate sau o prioritate față de celelalte, impracticabilitatea politică a unei astfel de proceduri ar fi dintr-o dată evidentă. S-ar putea mai degrabă să reușească, supunîndu-se ei înșiși

judecății supușilor lor, la sfîrșitul unei anume perioade stabilite de exersare a funcției, solicitîndu-le să-i realeagă dacă măsurile luate de ei au dus la progresul a ceea ce supușii cred că este în interesul lor.

Totuși, o astfel de măsură ar trebui să fie la fel de puțin recomandabilă pentru un liberal obiectivist ca și pentru Platon. Pentru că problema privind scopurile rămîne mai departe stringentă. Dacă valorile sînt obiective, așa cum cred atît Paton cît și Laton, atunci judecățile asupra scopurilor ce-ar trebui să fie urmărite (adică, despre caracterul vieții virtuoase) vor fi de asemenea obiective și vor trebui, în virtutea argumentației anterioare, lăsate pe seama experților. Astfel, prima cale nu este o soluție pentru liberalul nostru.

O linie mult mai promițătoare pornește de la o distincție pe care Paton ar găsi-o dificilă, dar de care Laton ar putea fi convins dacă i-am putea vorbi. Întrebarea „Ce este Binele?" poate fi interpretată în cel puțin două feluri. Poate fi luată ca întrebare privitoare la sensul *cuvîntului* „bine", sau ca întrebare privitoare la însușirile definitorii care ne îndreptățesc să numim un lucru de un anumit fel (sau de orice fel, așa cum ar fi crezut poate Platon) bun. Platon n-a avut șansa de-a fi citit capitolul al șaselea al primei cărți din *Etica Nicomahică* a lui Aristotel și, prin urmare, a crezut în mod eronat că însușirile definitorii ale lucrurilor bune de toate felurile sînt aceleași; dar este ușor de văzut că însușirile care definesc o

căpșună bună nu sînt aceleași cu cele care definesc o motocicletă bună.

Oricum, să lăsăm această dificultate la o parte și să discutăm separat, așa cum Platon n-a făcut, problema înțelesului cuvîntului „bine" pe de o parte, și cea a însușirilor definitorii care ne îndreptățesc să considerăm lucrurile drept bune, pe de alta. Neglijarea acestei distincții este sursa concepției, denumită îndeobște descriptivism, pe care au reprezentat-o pînă nu de mult aproape toți filozofii moralei: anume că cele două probleme pe care eu le consider diferite reprezintă de fapt o singură problemă. Nu este aici locul să aduc argumente împotriva acestei concepții (de pildă, doi oameni se pot referi la același lucru folosind conceptul de „bine", dar să enumere însușiri definitorii diferite, pentru a stabili, bunăoară, bunătatea unor brînzeturi). Voi presupune pur și simplu, în scopul argumentației, că e vorba de două probleme diferite, pentru a vedea apoi în ce măsură ne ajută asta în rezolvarea problemei în discuție.

Dacă întrebarea „Ce *înseamnă* expresia « viață bună »?" este o întrebare diferită de „Ce însușiri definesc o viață bună?", atunci se ivesc posibilități interesante. Trebuie să aflăm următorul lucru: Cînd Socrate pune întrebarea „Ce este viața bună?", la care dintre cele două întrebări vrea să-i răspundem? Prima întrebare, privitoare la sensul cuvîntului, pare potrivită pentru metoda examinării socratice. Diferite definiții sau explicații ale sensului pot fi propuse și testate prin confruntarea cu

înțelegerea noastră generală despre folosirea corectă a cuvintelor. Dacă găsim o explicație a sensului care satisface acest test, putem atunci utiliza această expresie, în deplină cunoștință a sensului ei și, ca atare, a implicațiilor sale logice, într-un argument privitor la cealaltă întrebare, cea despre însușirile care definesc o viață bună. Am obține atunci o explicație de natură filozofică, obținută prin analiza conceptelor, fără să fi făcut vreo presupunere de conținut asupra a ceea ce *constituie* o viață bună. Dacă Platon ar fi spus numai că aceasta este o contribuție utilă și necesară din partea filozofului, am fi fost poate atunci cu toții de acord cu el.

Dar mai trebuie să întrebăm: ce influență va avea analiza filozofică și conceptuală descrisă pînă aici asupra răspunsului la cea de-a doua întrebare, „Ce însușiri definesc o viață bună?" Asta depinde, evident, de definiția sensului lui „bun" care a rezistat testului examinării. Fără să ne lansăm în analiza teoriilor rivale din filozofia morală, să încercăm cel puțin să ne imaginăm că definiția corectă a sensului lui „bine" și a altor cuvinte de felul acesta ar putea să ne pună în posesia anumitor arme logice — anumite reguli de argumentare — care ne-ar putea ajuta să dăm un răspuns întrebării privitoare la tipurile de viață bune. În acest caz, programul lui Platon ar fi în parte justificat. Filozoful ar fi adus o importantă contribuție nu doar în problema sensului cuvintelor, ci și în probleme de politică și morală.

Din nefericire, Platon nu ne-a lăsat moștenire nici o definiție a sensului lui „bine"; iar definițiile altor concepte morale sau Idei nu sînt suficiente pentru a extrage din ele reguli pentru argumentația morală. Putem doar să speculăm asupra a ceea ce ar fi putut spune dacă ar fi dat o explicație completă a conceptelor folosite în argumentația morală. Tot ce putem spune cu suficientă siguranță este că această explicație ar fi inclus anumite elemente. În primul rînd ar fi insistat asupra obiectivității enunțurilor despre viața bună, cel puțin în sensul că oameni raționali și pe deplin educați n-ar putea să aibă păreri diferite în ceea ce privește conținutul ei. Dar ar fi insistat de asemenea asupra faptului că enunțurile despre viața bună sînt imperative, în sensul că, acceptînd un anume mod de viață drept bun, înseamnă să fii motivat pentru a-l și urma.

Nu este evident că, atunci cînd „obiectivitatea" este înțeleasă în acest sens mai slab, conceptul de prescripție obiectivă (v. pag. 103) este incoerent; dar este probabil incoerent atunci cînd o înțelegem în sensul mai obișnuit, în care un enunț exprimă o afirmație obiectivă, dacă este un enunț de natură factuală sau descriptivă. Probabil că Platon ar fi vorbit de obiectivitate în acest sens mai tare; dar chiar și sensul mai slab ar fi suficient pentru susținerea opiniilor sale politice. Căci, dacă există prescripții asupra cărora toți oamenii raționali și educați cad de acord și dacă doar o anumită parte a populației este rațională și educată, n-ar trebui

oare atunci să-i încoronăm pe aceștia filozofi-regi și să le dăm puterea de a-i constrînge și educa pe ceilalți, spre binele lor, ca să-i facă să urmeze aceste prescripții?

Concluzia ar putea fi evitată renunțînd la condiția obiectivității, dacă nu în întregime, măcar în ceea ce privește judecățile făcute de oameni despre ceea ce e spre *propriul lor bine*. Să presupunem că fiecare poate să decidă cel mai bine ce anume este bine pentru *el*, adică ce anume *îl* satisface în cea mai mare măsură. Putem atunci evita cele mai antiliberale aspecte ale paternalismului lui Platon, limitînd sarcinile conducătorilor săi raționali la următoarele: ei ar trebui mai întîi să determine ce anume ar duce la concilierea intereselor divergente ale tuturor cetățenilor, asigurîndu-le astfel cea mai mare satisfacție posibilă; și apoi ar trebui să găsească mijloacele cele mai eficiente pentru a ajunge la acest rezultat. Și, de asemenea, am putea să atribuim cetățenilor dreptul de a-i demite pe conducători prin vot universal, în caz că aceștia nu și-au îndeplinit cu succes rolul, și de a alege alții. De fapt, împrejurările în care Platon a trăit fac improbabil faptul ca el să fi fost de acord cu această soluție democratică; ea este însă coerentă cu principalele sale vederi filozofice așa cum le-ar fi interpretat Laton, cu condiția ca afirmația potrivit căreia judecățile de valoare sînt obiective să fie interpretată într-un sens mai degrabă slab. Filozofiei i-ar rămîne atunci un rol

esențial, dar nu i s-ar îngădui să dicteze oamenilor ce anume trebuie să considere bun în viață.

Aș mai putea să adaug două observații, prima în favoarea lui Platon, a doua nu. Întîi, așa cum au stabilit numeroși autori contemporani, este puțin probabil să putem evita domnia vreunei clase conducătoare de un anume fel; cercetarea istorică a demonstrat destul de bine „legea de fier a oligarhiei". În orice caz, dacă relativ puțini oameni vor avea puterea de guvernare și-i vor exercita funcțiile, chiar și într-o democrație, atunci Platon susține, cu deplină îndreptățire, că ar fi cel mai bine ca acești oameni să primească, înainte de a ajunge la putere, o educație care să-i abiliteze să o exercite cu înțelepciune. Chiar dacă Paton se înșală pretinzînd un studiu aprofundat al adevărurilor și valorilor eterne, Laton este îndreptățit să pretindă ca acești oameni să-și însușească înțelegerea limbajului pe care-l utilizează în dezbaterea problemelor fundamentale de morală sau de natură evaluativă cu care se confruntă ca politicieni. Pentru că, dacă nu înțeleg întrebările care se pun, nu vor fi în stare să ofere răspunsuri întemeiate. Dacă Laton ar fi susținut că asta ar fi totul în materie de educație necesară conducătorilor, ar fi mers prea departe, căci în afară de cea filozofică, ei au nevoie și de alte competențe. Dar, de fapt, nu se spune așa ceva nici chiar în *Republica* — se spune numai că o astfel de înțelegere este o parte extrem de importantă a înzestrării unui conducător.

În al doilea rînd, trebuie să acordăm mai multă atenție, decît o face, poate, Platon, failibilității umane. Chiar dacă acceptăm că există o abilitate a conducerii care, teoretic, l-ar putea înzestra pe posesorul ei pentru a lua numai decizii corecte, aceasta ar putea fi o abilitate pe care nici un om n-ar putea s-o atingă vreodată și, probabil, o abilitate prin exercitarea căreia omul s-ar corupe pe sine. Platon este de fapt destul de pesimist în această privință, așa cum se poate vedea citind *Republica* printre rînduri și avînd în vedere pretențiile mult mai puțin ambițioase pe care le are de la conducătorii săi în *Legi*. Dar Platon nu a văzut ceea ce ar fi trebuit să vadă, și anume că, în cazul în care conducătorii se pot înșela, pretenția lor pentru putere absolută este mai puțin puternică. Așa cum Sir Karl Popper observa pe bună dreptate, e poate mai important să ai mijloacele instituționale pentru a limita pagubele pe care conducătorii lipsiți de înțelepciune le pot provoca și pentru a-i putea demite fără violență, dacă nu asigură binele cetățenilor.

10

Ce a realizat Platon

Dacă primul dintre filozofii Europei ale cărui opere supraviețuiesc nu se impune cu aceeași forță ca primul ei poet, Homer, acest lucru nu spune nimic despre geniul lui Platon. Ceea ce a făcut în domeniul filozofiei a avut aceeași anvergură. Numai că știm ceva mai mult despre ceea ce s-a petrecut înaintea lui. Cu toate acestea, Platon, la fel ca Homer, ne face impresia (chiar dacă eronată) că ar fi apărut din nimic, ne dă senzația unui anumit primitivism pe care nici chiar stilul său extrem de rafinat nu îl ascunde întru totul. El este, mai îndreptățit ca oricine altcineva, să fie numit întemeietorul filozofiei așa cum o cunoaștem azi. Dar ce anume, exact, a întemeiat el? Răspunsul depinde de „noi", cei care întrebăm; va fi diferit la Paton-iști și Laton-iști, și nici chiar această distincție grobă nu face dreptate complexității aspectului operei lui Platon, și nici influenței sale asupra istoriei ulterioare a filozofiei.

În privința celor doi Platoni pe care i-am deosebit, este greu să credem despre contribuția lui Paton că este la fel de mare ca cea a lui Laton. „Filozofia perenă" este perenă numai pentru că

este expresia naturală a gîndirii omenești despre suflet și valori; aceasta a apărut în multe locuri, de multe ori și sub forme diferite, iar dualismul platonician suflet–trup, cu credința inerentă în nemurirea sufletului, și accepția specifică a obiectivității valorilor nu sînt sensibil diferite de ale oricui altcuiva. Ceea ce este unic la el este evoluția de la aceste speculații cvasireligioase, care ar fi putut rămîne, cum au rămas la alții, vagi și evanescente, către o teorie logică și metafizică mult mai riguroasă, mai precisă, către o filozofie morală și o filozofie a limbajului; teoriile sale nu erau cu totul noi, dar, prin discutarea și criticarea lor, au atras după sine achizițiile durabile ale lui Aristotel în aceste domenii și au influențat astfel întregul viitor al filozofiei.

Să începem cu dezvoltarea dată de Platon temei „Unului și Multiplului". Am văzut cum filozofii timpurii ai naturii căutau o explicație a uluitoarei diversități a lucrurilor din lume, o cauză comună tuturor, un temei comun. Căutarea a început cu întrebarea „Care este originea lucrurilor?", care s-a transformat în întrebarea „Din ce sînt alcătuite toate aceste lucruri?"; după care s-au separat. Oamenii de știință au continuat de atunci să pună cea de-a doua întrebare și să-i răspundă, într-un mod tot mai subtil. Dar în acest timp au apărut probleme la care nu se poate răspunde în acest mod și care pretind un cu totul alt tip de investigație, pe care l-am putea numi fie metafizic, fie logic. Căci aporiile lui Parmenide nu pot fi rezolvate fără a

pune în cu totul alt sens întrebarea „Ce sînt toate aceste lucruri?“ Această nouă investigație, fie că o numim conceptuală, logică sau chiar de filozofie a limbajului, constă în a pune întrebări despre sensul cuvintelor pe care le utilizăm ori, ca s-o spunem într-un fel mai apropiat de stilul lui Platon, despre naturile (într-un sens cu totul diferit de cel fizic) lucrurilor despre care vorbim. Multiplul nu poate fi înțeles nici prin căutarea componentelor sale fizice, nici prin cercetarea cauzelor eficiente ale mișcărilor și transformărilor lui, ci izolînd și înțelegînd Ideea la care ne referim atunci cînd utilizăm un anumit cuvînt. Aceasta înseamnă a ști în sensul cel mai profund ce anume *este* un lucru de un anumit fel.

Platon a observat în mod corect că cunoașterea conceptuală este deosebită de cea oferită de științele naturii și totuși la fel de importantă. A reușit să identifice cele patru tipuri diferite de explicații (cele patru moduri de a pune întrebarea „De ce?“ și de a-i răspunde), pe care Aristotel le-a clasificat sistematic în doctrina sa a celor „patru cauze“. Dintre acestea am menționat deja trei:

1. Cauza *materială*, sau explicația constituției materiale a unui lucru;

2. Cauza *eficientă*, sau, într-un sens modern, restrîns, cauza care determină un lucru să facă ceea ce face;

3. Cauza *formală*, sau explicația formei sale — a ceea ce-l face să fie un lucru de acel tip;

și a mai identificat de asemenea, așa cum vom vedea imediat:

4. Cauza *finală*, sau explicația scopului în vederea căruia ceva ajunge să fie așa cum este.

Platon a fost mai interesat de cauzele formală și finală decît de celelalte două cauze și a crezut că ambele ar putea fi înțelese dacă se ajunge la cunoașterea Ideii tipului de lucru aflat în discuție. Această asociere a cauzelor formală și finală (avîndu-și originea în doctrina lui Platon asupra Binelui, mai devreme discutată) poate să fi fost o greșeală; dar, dacă-i așa, a fost una cu urmări însemnate, preluată de Aristotel și de numeroși alți filozofi pînă în zilele noastre. Încă mai există susținători ai opiniei potrivit căreia ceea ce *este* un lucru de un anumit tip (esența lui) e legat logic de ceea ce un lucru de acel tip *trebuie să fie* (scopul lui).

Deosebirea celor patru tipuri de explicații ar fi fost deja o realizare îndeajuns de importantă, dar Platon a mers mai departe. A văzut că există o problemă în legătură cu măsura în care putem pretinde că *știm* răspunsurile la întrebările formală și finală de tip „De ce?" Putem accepta că, în teoria sa despre cunoaștere, Platon o consideră pe aceasta din urmă în prea mare măsură asemenea unei vederi mentale, iar obiectele cunoașterii asemenea obiectelor vederii obișnuite, primele dintre ele deosebindu-se doar prin aceea că sînt văzute cu sufletul, nu cu ochii, și că dețin o perfecțiune

și-o durabilitate pe care obiectele vederii obișnuite nu o au. Dar cu toate acestea, Teoria Ideilor a lui Platon reprezintă modul său de a exprima cîteva descoperiri foarte importante.

Prima dintre acestea este că tipul de cunoaștere pe care îl urmărim, atît prin științele naturii, cît și prin matematică sau logică, este ceva universal. O lege cauzală sau o teoremă matematică sau logică este valabilă în măsura în care este valabilă pentru toate cazurile similare. Că principiile morale trebuie să fie de asemenea universale este una din caracteristicile lor a cărei importanță trebuie să fie recunoscută chiar și de cei care nu-l urmează pe Platon în cognitivismul său — adică nu-și permit ei înșiși să vorbească despre *cunoaștere* morală.

O a doua descoperire este că toate aceste discipline, inclusiv teoria morală, pot fi ordonate în sisteme, în care conceptele sau enunțurile cu caracter mai general constituie temeiul pentru cele particulare. Atît Aristotel, cît și Platon au exprimat acest adevăr în doctrina potrivit căreia, dacă vrem să spunem ce anume este un lucru, trebuie să spunem cărui gen (*génos*) îi aparține, iar apoi să spunem în ce fel se diferențiază de celelalte lucruri care aparțin aceluiași gen. Acest adevăr este sintetizat în metoda dialectică a lui Platon, care se referă la „reunire" și „diviziune" (v. pag. 82). Nu trebuie să uităm că termenul pe care-l utilizează Platon pentru Ideile sale, *„eídos"*, este același, și are un sens foarte apropiat de cuvîntul pe care îl traducem prin „specie" cînd îl întîlnim în logica

lui Aristotel. Descrierea ordinii ierarhice a Ideilor făcută de Platon în *Republica* (511) poate să ne pară prea direct fizică (este ca și cum el ar privi cu ochiul sufletului un număr de cepe cvasivizibile înșirate pe o funie); dar acesta era felul său de a exprima ideea că o disciplină trebuie să fie ordonată logic, dacă vrem ca enunțurile sale să fie *legate* (metafora este încă folosită) unele de altele.

În acest mod și în altele, investigațiile lui Platon asupra întrebărilor socratice de tipul „Ce este... ?" îl conduc foarte departe în domeniul logicii și al metafizicii. Sistematizarea dată de Aristotel logicii — mai presus de toate teoria sa asupra silogismului care a dominat logica multe secole — nu s-ar fi putut realiza niciodată fără intuițiile lui Platon.

De asemenea, Platon, așa cum am văzut, evită o capcană în care ar fi putut cădea cu ușurință prin asemuirea cunoașterii cu o vedere mentală: aceea de a crede, așa cum Descartes se pare că a crezut, că limpezimea și claritatea unei percepții ar dovedi corectitudinea ei. În schimb, recunoscînd diferența dintre cunoaștere și presupunerea corectă, a pretins, ca certificare a cunoașterii, capacitatea de a da și a susține un temei sau o explicație pentru lucrul cunoscut. O astfel de explicație a luat în mod normal forma unei definiții (ideală în modul tocmai descris). Oricum, importanța acestei distincții depășește teoria specifică a lui Platon asupra definiției. Oricînd cineva, în știință, matematică sau filozofie morală, face o afirmație oarecare bazîndu-se doar pe intuiție, în speranța că i-o vom

împărtăși și vom fi prin urmare de acord cu ea, cerința socratic-platoniciană ar trebui să-l educe spre a „indica un temei" pentru ceea ce-a spus. Chiar și în zilele noastre prea mulți impostori filozofici evită să se expună unor astfel de examinatori.

Pînă acum, n-am făcut în acest capitol distincție între științele naturii și matematică pe de o parte, și morală și politică pe de alta. Ceea ce este în conformitate cu demersul lui Platon; el crede că toate se supun acelorași reguli și metode, chiar dacă aplicate acestei lumi imperfecte pierd mult din rigoare. Dar cei care astăzi ar dori să facă o distincție strictă între afirmațiile de valoare și cele factuale, respectiv între metodele adecvate teoriei morale și cele adecvate științelor naturii, nu trebuie să respingă cu totul nici chiar în această privință părerea lui Platon. Căci unul din cele mai de seamă lucruri la Platon este faptul că, deși n-a ezitat niciodată în obiectivismul său și a asemuit totdeauna cunoașterea morală cu alte genuri de cunoaștere, el a recunoscut destul de devreme, urmîndu-l pe Socrate, calitatea specială a judecăților de valoare, care le deosebește de cele factuale: caracterul imperativ. Asta se poate vedea cel mai bine cînd Platon identifică „a considera că ceva este bun" cu a dori acel lucru, ceea ce înseamnă că tendința este de a alege lucrul bun. Astfel, el recunoaște, chiar dacă într-o formă modificată, legătura dintre cunoaștere și virtute care l-a condus pe Socrate la aporie.

Ideea caracterului imperativ al judecăților de valoare n-a murit nici ea o dată cu Platon. Ea este conținută de afirmația lui Aristotel potrivit căreia Binele este ceea ce urmăresc toți, precum și de doctrina sa cunoscută sub numele „silogismul practic". Concluzia unui raționament practic, a observat el, poate fi o acțiune tocmai pentru că una din premisele sale conține o judecată imperativă de valoare. El subliniază (*Etica Nicomahică* 1143a 8) că înțelepciunea practică, călăuza noastră în privința evaluărilor și acțiunilor, este „epitactică" (ceea ce înseamnă „imperativă") — un cuvînt pe care-l preia, împreună cu distincția pe care o implică între caracterul imperativ activ și simpla judecată pasivă, din *Omul politic* al lui Platon (260b). Această legătură strînsă dintre judecăți de valoare și acțiuni devine din nou importantă în secolul al XVIII-lea, în lucrările lui Hume, care a văzut în ea un obstacol pentru fundamentarea rațională a moralității, și în cele ale lui Kant, care credea că a depășit acest obstacol; și continuă să fie importantă și astăzi.

Platon a fost de asemenea primul în istorie care a încercat să dea o definiție sistematică a structurii sufletului. Definiția sa este, fără îndoială, simplistă în comparație cu a lui Aristotel, lăsînd la o parte ceea ce ar fi necesar pentru explicarea satisfăcătoare a unui fenomen „mental". Și nu a considerat necesar să spună mai precis ce înseamnă de fapt, literal, metafora „părți ale sufletului". Totuși, el a întemeiat o linie de cercetare foarte importantă și

fructuoasă, și are mult mai multe scuze pentru împărțirea simplistă a sufletului decît unii gînditori moderni, ca Freud de pildă. Deși este greu să iei în serios, drept părți constituente ale „sufletului", entități precum „intelect" și „voință" (pentru a folosi variante moderne ale termenilor lui Platon), distincțiile făcute în legătură cu acestea rămîn totuși necesare.

Sînt necesare, mai presus de orice, pentru a pune în evidență importanța gîndirii disciplinate, în vederea obținerii unui răspuns satisfăcător la oricare din întrebările dificile cu care sîntem confruntați. Chiar dacă trebuie să recunoaștem meritele predecesorilor lui Platon, îndeosebi ale Sofiștilor, pentru a fi pus în evidență latura intelectuală a naturii umane, le datorăm lui Platon și lui Socrate mai mult decît oricui altcuiva ideea, devenită de-atunci curentă, că omul va avea mai mult succes în aproape orice își propune, dacă învață *să gîndească* mai bine.

Asta ne conduce la ceea ce, sînt convins, Platon însuși considera drept cea mai importantă contribuție în ceea ce privește viața practică: teoria sa asupra educației. Credea cu convingere că ar putea să existe un corpus de cunoștințe sau accepții a cărui dobîndire și transmitere mai departe ar face posibilă o soluționare metodică a problemelor politice care au dus Atena și întreaga Grecie la haos. Prin asta a dat lumii o lecție de mare valoare. Dacă am putea înțelege în întregime problemele, ceea ce înseamnă, în primul rînd, cuvintele cu care aces-

tea sînt formulate, iar apoi (ceea ce este și mai greu) să înțelegem contextele și oamenii care le generează, atunci am fi în măsură să le rezolvăm. Asta, în orice caz, ne dă mai multe speranțe decît a pune problemele pe seama răutății umane care nu va putea fi vreodată eradicată. Chiar și cu cei răi se poate trata, dacă înțelegem ce anume îi determină să facă ceea ce fac. Socrate nu credea să fi dobîndit această înțelegere, și nici chiar Platon nu era atît de optimist; dar a considerat că aceasta este singura cale de-a scoate Grecia din impas, întemeind o școală, Academia, despre care credea că ar putea fi de ajutor în acest sens.

Planurile sale îndrăznețe pentru o reformă politică sînt mai discutabile și mai provizorii. Dacă educarea intelectului, precedată de o formare temeinică a voinței, este necesară pentru a pune societatea umană în drepturi, cum se poate obține asta? Aici, Platon a ales calea cea mai scurtă. Dacă puterea absolută s-ar afla în mîinile oamenilor buni și înțelepți, nu am putea atinge acest scop? Am văzut cît bun-simț se poate găsi în această sugestie îndrăzneață. Nu este în întregime lipsită de merite, ci ignoră pur și simplu dificultatea (practic, imposibilitatea) de a găsi candidați potriviți pentru această funcție, precum și dificultatea de a împăca puterea absolută, oricît de înțelepți ar fi posesorii ei, cu atingerea scopurilor pe care aproape toți oamenii (și cine ar putea spune că ei se înșală?) le-ar subsuma condițiilor unei vieți virtuoase: în primul rînd, libertatea. Cînd

Platon, sub impresia acestor dificultăți practice, continuă, în *Legi*, punîndu-i pe conducătorii umani și supuși greșelii să se supună unui cod rigid de legi, nu face decît să înrăutățească lucrurile. În forma lor finală, propunerile lui Platon anticipează multe aspecte ale Sfintei Inchiziții.

Cu toate acestea, teoria politică a lui Platon constituie pentru liberali o provocare căreia trebuie să-i facă față și astfel să dea răspunsuri unor întrebări pe care prea mulți liberali le ignoră. Dacă anumite moduri de organizare a societății sînt mai bune decît altele, în sensul că fac mai mult bine oamenilor care trăiesc în societate, chiar potrivit aprecierii lor, și dacă cîțiva politicieni și alți oameni își dau toată silința pentru a nu o lăsa să fie astfel organizată sau să se mențină organizată în acest mod mai bun, ce-mi mai rămîne de făcut decît să caut să obțin puterea de a împiedica intențiile lor maligne? Dacă cred că știu cum ar organiza lucrurile un dictator înțelept, n-ar trebui atunci să încerc să devin un dictator înțelept? Platon are un răspuns la această întrebare; dar care este răspunsul liberalilor?

Platon nu și-a văzut planurile politice realizate și poate nici nu se aștepta la așa ceva. Singura sa excursie politică, în Sicilia, a fost un dezastru. Dar o schimbare s-a produs în mințile oamenilor ca rezultat al gîndirii sale. Moralitatea politică grecească nu s-a îmbunătățit, e adevărat; nici cea romană n-a fost mai bună. Dar, chiar dacă practica politică a rămas la fel de murdară ca și pînă

atunci, trebuie spus cu îndreptățire că, treptat, prin opera lui Platon și a succesorilor săi, stoicii, creștinii și alții, idealul unei căi noi, mai bune a ajuns în cele din urmă să prevaleze.

Retorica politicii actuale nu este încă nimic altceva decît retorică; dar retorica influențează oamenii (chiar și pe cei care se folosesc de ea) și face să se petreacă lucruri care altfel nu s-ar petrece. Retorica noastră politică este marcată de idealuri care nici nu existau în retorica din vremea lui Platon. Asta se poate vedea comparînd aproape oricare din discursurile politice de acum, cu aproape oricare din discursurile politice consemnate din secolele al V-lea și al IV-lea î.Cr. Politicienii nu fac întotdeauna ceea ce recomandă în discursurile lor; dar cîteodată o fac și asta a făcut ca lumea să evolueze. O parte a acestei evoluții o datorăm lui Platon. În cele din urmă i-a făcut pe mulți oameni să vadă că ambiția și reușita personală sau chiar națională nu sînt cele mai importante lucruri în viață și că binele altor oameni este un țel mai valoros. De aceea putem să-l iertăm că a fost totodată părintele paternalismului și al absolutismului politic.

Alte lecturi și trimiteri

Cititorii care doresc să studieze ce-au spus alți autori despre Platon vor găsi aproape întreaga informație și orientare bibliografică de care au nevoie în volumele patru și cinci din *A History of Greek Philosophy* (1962–78) a lui W. K. C. Guthrie, care în sine este citibilă și folositoare deopotrivă, chiar dacă extrem de lungă. Ceea ce eu însumi datorez acestei lucrări va fi evident. Primele volume, în special cel despre Socrate, sînt utile pe tema predecesorilor lui Platon. Cei care au gustul cărților mai sofisticate filozofic pot să încerce *An Examination of Plato's Doctrines* (1962) a lui I. M. Crombie sau *Plato* (1973) a lui J. C. B. Gosling, din seria „Arguments of the Philosophers". *The Presocratics* (1969) a lui J. Barnes, din aceeași serie, este de asemenea bună. *The Open Society and its Enemies* vol. 1 (1945) a lui Sir Karl Popper (*Societatea deschisă și dușmanii ei*, trad. rom. de Dragan Stoianovici, Ed. Humanitas, 1993), precum și *Plato's Progress* (1966) a lui Gilbert Ryle sînt două lucrări foarte accesibile dar și foarte controversate, prima referitor la politica lui Platon, cea de-a doua referitor la dezvoltarea filozofică. Bune sînt și numeroase lucrări colective de eseuri, printre care *New Essays on Plato and Aristotle* (ed. R. Bambrough, 1965), *Studies in Plato's Metaphysics* (ed. R. E. Allen, 1965) și *Plato* (ed. G. Vlastos,

1971). *Platonic Studies* (1973) a celui din urmă este de asemenea de consultat.

Toate aceste cărți sînt scrise în principal de specialiști. Cititorul obișnuit este sfătuit mai degrabă să-i rămînă fidel lui Platon; în acest sens, există un număr de ediții de traduceri separate ale dialogurilor, unele cu excelente introduceri, și o bună antologie completă a tuturor dialogurilor (*Plato*, ed. E. Hamilton și H. Cairns, 1961). Mai elaborate, dar foarte utile, sînt volumele de traduceri cu comentarii din seria Clarendon Plato. Cu toate acestea, traducerea corectă din greaca lui Platon este adesea dificilă și cei care-și bazează interpretările pe traduceri, și nu pe textul grecesc, nu pot pretinde credibilitate.

Toate trimiterile la Platon din această carte se referă la paginile din ediția Stephanus, așa cum sînt tipărite în ediția standard Oxford Classical Text a lui Platon (ed. J. Burnet, 1900–7) și în aproape toate traducerile. În trimiterile care urmează, cifrele din stînga indică paginile acestei cărți. Trimiteri la Aristotel se fac indicîndu-se pagina, coloana și rîndul ediției Bekker, urmată de asemenea și de edițiile cele mai moderne, precum și de traduceri (inclusiv în românește, acolo unde acestea există).

Pagina

10 Tucidide II 35. (trad. rom. de D. M. Pippidi, în *Proză istorică greacă*, Ed. Univers, 1970, pag. 212).

12 *Statul atenian* este atribuită în mod greșit lui Xenofon și tipărită împreună cu lucrările lui. (trad. de Maria Marinescu, Ed. Științifică, București, 1958, pag. 65).

14 Herodot III 38.

16 Tucidide III 82 (trad. rom., pag. 242). Pentru definiție persuasivă vezi C. L. Stevenson, *Ethics and Language* (1944), cap. 9.

25 Aristotel, *De Caelo,* 299-300.

27 Heraclit și Cratylos apar la Platon în *Theaitetos* (179 și urm.) și în *Cratylos* (439 și urm.)

31 Aristofan, *Norii* (trad. rom. de Demostene Botez și Ștefan Bezdechi, în Aristofan, *Teatru*, ESPLA, 1956); Xenofon, *Amintiri despre Socrate* (trad. de Grigore Tănăsescu, Ed. Univers, 1987); Aristotel, *Metafizica* 987b1, 1078b17 (trad. rom. de Ștefan Bezdechi, Ed. Academiei, 1965), *Etica eudemică* 1216b2, *Etica Nicomahică* 1144b18 și urm., 1145b23 și urm. (trad. rom. de Stella Petecel, Ed. Științifică și Enciclopedică, 1988). Pentru influența morală a lui Socrate vezi discursul lui Lysias împotriva lui Aeschines, discipolul său, fragmentul xxxviii în ediția Budé (editori: Gernet și Bizos, 1955).

41 Despre Reamintire vezi lucrarea mea „Philosophical Discoveries", în *Mind* 69 (1960), §VIII, retipărită în *Plato's Meno*, editori Sesonske/Fleming (1965), *The Linguistic Turn,* editor R. Rorty (1967), și lucrarea mea *Essays on Philosophical Method* (1971).

43 Întrebuințarea aporiei în filozofie la Lewis Carroll este minunat ilustrată de P. L. Heath, *The Philosopher's Alice* (1974).

51 J. H. Newman, *The dream of Gerontius* (1868).

57 Despre acest capitol, vezi M. Furth, „Elements of Eleatic Ontology" din *Journal of History of Philosophy* 6 (1968), și „A Question about Plato's

Theory of Ideas" din propria mea lucrare *Essay on Philosophical Method* (1971) (precum și *The Critical Approach,* editor M. Bunge, 1964).

63 Pentru „Fido", vezi G. Ryle, în *British Philosophy in the Mid-Century,* editor C. A. Mace (1957).

72 Ambele linii de atac se referă la *Philosophical Investigation* (1953) a lui L. Wittgenstein, §66 și urm., 242. Pentru prima din ele, vezi J. R. Bambruogh, „Universals and Family Resemblances", în *Aristotelian Society Proceedings* 61 (1960/1).

73 Pentru a doua linie de atac, vezi M. Nussbaum, „Aristophanes and Socrates on Learning Practical Wisdom", în *Yale Classical Studies* 26 (1980), și P. T. Geach, „Plato's *Euthyphro*", în *Monist* 50 (1966), retipărit în *Logic Matters* (1972) de același autor.

74 Wittgenstein, *Philosophical Investigations*, §242.

76 G. Frege, *Foundations of Arithmetic*, trad. J. L. Austin (1959), pag. iii.

77 Aristotel, e.g. Categorii 1a2 (trad. rom. de C. Noica, Ed. Humanitas, 1994).

78 Despre cele două interpretări ale argumentației, vezi „The Argument from Received Opinion", în lucrarea mea *Essays on Philosophical Method*, pag. 117 și urm.

81 Despre Bine, vezi lucrarea mea „Plato and the Mathematicians", *op.cit.*, pag. 94–6, apărută prima oară sub titlul de: *New Essays on Plato and Aristotle*, editor R. Bambrough (1965).

86 Despre acest capitol, vezi lucrarea mea „Platonism in Moral Education: Two Varieties", în *Monist* 58 (1974).

93 Platon în Aristotel, *Etica Nicomahică* 1104b11 (trad. rom. de Stella Petecel, Ed. Științifică și Enciclopedică, 1988).

95 Aristotel, *Etica Nicomahică* 1094a3, 1172b14.

97 Aristotel, *ibid.* 1144b17–32.

100 Citatul biblic este din Sf. Pavel, *Epistolă către romani*, cap. vii.

101 D. Hume, *A Treatise of Human Nature* (1793), III I i; II 3 iii.

103 Despre „caracter imperativ obiectiv", vezi J. L. Mackie, *Ethics: Inventing Right and Wrong* (1977), cap. 1, comentată de mine în *Moral Thinking* (1981), pag. 78–86.

110 H. Belloc, *The Modern Traveller* (1898).

118 Am încercat să pun în lumină distincția dintre semnificația termenilor morali și criteriul aplicării lor, în lucrarea mea *The Language of Morals* (1952), cap. 6 și urm.; vezi, de asemenea, lucrarea mea *Freedom and Reason* (1963), cap. 2.

123 K. R. Popper, *The Open Society and its Enemies*, vol. 1, cap.7 (*Societatea deschisă și dușmanii ei*, trad. rom. de Dragan Stoianovici, Ed. Humanitas, 1993).

Cuprins

	Prefață	5
1	Viața și epoca	9
2	Precursorii lui Platon	22
3	Cum a devenit Platon filozof	34
4	A-l înțelege pe Platon	48
5	Cunoașterea lucrurilor	57
6	Definiția, dialectica și binele	71
7	Educația și viața virtuoasă	86
8	Sufletul divizat	95
9	Statul autoritar	105
10	Ce a realizat Platon	124
	Alte lecturi și trimiteri	136

MAEȘTRI SPIRITUALI

O serie de introduceri sintetice în biografia și opera acelor mari nume din istoria spiritului ale căror idei au marcat decisiv gîndirea contemporană

Adresîndu-se deopotrivă studentului și nespecialistului dornic de initiere, cărțile colecției de fată – scrise de universitari care-și cunosc perfect «maestrul» – au calitatea de a fi concise, obiective și mai ales clare.

Monografia lui R. M. Hare, profesor de filozofie morală la Oxford, se referă cu precădere la dialogurile platoniciene de tinerețe, analizînd cadrul istoric al apariției platonismului, sursele sale – Heraclit, Parmenide, Pitagora –, precum și impactul sofiștilor și al lui Socrate asupra gîndirii grecești.

Punctul nodal al analizei constă în relevarea scindării întregii filozofii a lui Platon într-o teorie asupra cunoașterii și una asupra virtuții: două personaje imaginare – *Laton* și *Paton* – sînt puse să susțină pe rînd punctele de vedere ale filozofului în această privință, ducîndu-le pînă la ultimele consecințe. Nu este ocolită nici spinoasa chestiune a teoriilor politice ale lui Platon, aflate în total contratimp atît cu epoca în care au fost formulate, cît și cu epoca noastră. În încheiere, autorul trece în revistă acele probleme ale platonismului care rămîn actuale și astăzi.

În aceeași colecție au apărut:

ARISTOTEL • BUDDHA • HEIDEGGER • JUNG • HEGEL • SOCRATE • WITTGENSTEIN • SPINOZA • KIERKEGAARD

Urmează în aceeași colecție

KANT • FREUD • CONFUCIUS

ISBN 973-28-0734-2